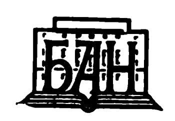

Н.Ю.БУБНОВ
Старообрядческая книга в России во второй половине XVII в.

БИБЛИОТЕКА РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК

Н. Ю. БУБНОВ

СТАРООБРЯДЧЕСКАЯ КНИГА В РОССИИ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XVII в.

источники, типы и эволюция



Санкт-Петербург · 1995

Ответственные редакторы: д-р ист. наук *А. И. КОПАНЕВ*,
д-р ист. наук *М. В. КУКУШКИНА,*
Рецензенты: акад. РАН *Н. Н. ПОКРОВСКИЙ,*
д-р филос. наук *А. Х. ГОРФУНКЕЛЬ*

Scholarly interest to the Russian old-belief phenomenon as an original social and cultural movement which at the same time forms an integral part of the human history steadily grows. This movement may be regarded as the people's negative reaction to a tendency of the Europeanization of the country, as a prolonged antagonism of the Russian orthodox medieval culture to the West-European culture and the civilization of New Times.

The monography resumes the results of a complex analysis of the old-believers' manuscript tradition of the second half of the XVIIth century. The old-believers' writings created under certain historical circumstances and circulating in a great number of manuscript copies served as an ideological weapon against the initiators of the church reform carried out in 1653—1667 and had a strong influence on the outlook of the considerable part of the people. Important tasks of the present book are to search and reconstruct the whole primary repertory of the old-believers' writings, to study their origin and evolution in the second half of the XVIIth century, to elicit the main old-believers' works of the epoch (some of them have not been known before) and the most popular manuscript collections. The author has come to a conclusion about textological, ideological, and literary interdependence of the old-believers' writings, as well as he reveals their sources and gives a possibility to define the informational originality of a writing and consequently to judge its significance and role in the process of the old-believers' ideology formation.

Summing up the study of the old-believers' letters the author aspires to point out unsolved problems and the ways of further searching.

СОДЕРЖАНИЕ

Памяти Александра Ильича Копанева посвящает автор эту книгу.

ВВЕДЕНИЕ

Настоящая работа является комплексным источниковедческим и текстологическим исследованием старообрядческой рукописной книги второй половины XVII в. Старообрядческая литература, возникшая в условиях непрекращавшейся ни на миг упорной борьбы с господствующей идеологией, обладает ярко выраженной, необычной для древнерусской литературы идеологической насыщенностью и заостренностью, цельностью и органичной связью произведений, входящих в нее. Многожанровость, проникающая часто во внутреннюю структуру литературно-публицистических сочинений, стирает четкую грань между «художественной» и «деловой» частями, поэтому необходимо рассматривать и изучать весь комплекс «писаний» старообрядцев первого поколения, имевших «хождение» в народе.

По жанровой природе старообрядческую письменность раннего периода можно охарактеризовать как демократическую публицистику. Даже жития старообрядческих мучеников за веру, челобитные, письма, послания, несмотря на кажущуюся принадлежность к несходным жанрам, имеют ясно выраженную полемическую и публицистическую направленность и лишь внешне напоминают памятники соответствующих жанров в древнерусской литературе. Исследование всего комплекса старообрядческой письменности как литературоведческими, так и источниковедческими и книговедческими методами дает возможность по-новому осмыслить старообрядческую литературу в контексте породившей ее эпохи, проследить как ее истоки, так и основные вехи ее влияния на последующее развитие литературно-публицистической традиции в русской культуре. Остро публицистические сочинения родо-

начальников «староверия» являются как бы истоком широкой низовой оппозиционной самодержавию и господствующей церкви литературы, оказывавшей решающее воздействие на формирование мировоззрения нескольких поколений приверженцев «старой веры», составлявших весьма заметную часть населения страны.

Оказавшись в силу сложившихся общественно-политических условий в значительной мере изолированной от основного направления древнерусской культуры на пороге нового времени, старообрядческая литература развивалась по своим законам. Оставаясь в русле вековых традиций древнерусской письменности, писатели-старообрядцы отразили в своих писаниях сложность и противоречивость переживаемой ими эпохи. Они противопоставили себя «придворной», а позднее дворянской господствующей культуре, создали своеобразную «параллельную» культуру и литературу народного, крестьянско-демократического направления. Эта «потаенная», запрещенная и гонимая культура низов, равно как и рукописная книга, воплощением которой она является, широко распространилась в народе, выйдя далеко за пределы собственно старообрядческого движения. Старообрядческая литература своим влиянием охватила более широкий слой крестьянско-посадского населения, чем сама старообрядческая идеология, носительницей которой эта литература являлась. Совершенно очевидно, что писания первых старообрядцев создавались и распространялись в народе с миссионерскими целями. Однако даже там, где эти сочинения не достигали своей идеологической задачи — обращения крестьян и мастеровых в «старую веру», их принимали, читали, переписывали, они служили духовным и нравственным ориентиром. Многие из этих сочинений хорошо «вписались» в золотой фонд древнерусской литературы. Доказательством этого служит включение Соловецкой челобитной, сочинений протопопа Аввакума и других авторов в состав общерусских литературно-учительных сборников XVII—XIX вв. В определенной мере казалось бы узко конфессиональная литература стала выразительницей настроений русского крестьянства и в то же время продолжательницей древнерусской литературной традиции. Нет никакого сомнения в том, что старообрядческая литература является значительной по объему и весьма важной частью нашего культурного наследия, оказавшей, несмотря на свою «потаенность», заметное воздействие на многомиллионного русского читателя как непосредственно, так и через посред-

ство литературных реминисценций русских писателей XVIII—XX вв.

В исторической науке советского периода долгое время бытовало ошибочное мнение о неактуальности изучения старообрядчества, его письменности и идеологии, как движения религиозного, а следовательно, реакционного по своей сути. Подобный взгляд был успешно преодолен трудами ученых новейшего времени.

Исследователи общественной и философской мысли старообрядческого движения, его литературного и культурного наследия постоянно испытывали трудности в связи с недостаточной изученностью и, как следствие, недоступностью большинства первоисточников по истории старообрядчества. Однако широкого исследования памятников старообрядческой публицистики как исторических источников до сих пор не было осуществлено как из-за большого объема подлежащего исследованию материала, так и из-за неразработанности методов и приемов исследований подобных материалов в источниковедческом плане. Между тем специфика такого рода материалов очень велика, в первую очередь в силу их публицистического характера и широкого распространения в народе. На протяжении второй половины XVII в. старообрядческая книга сформировалась как действенное идеологическое оружие русских традиционалистов — активных борцов с церковной обрядовой реформой, искавших альтернативу реформе в национальных культурных традициях и глубинных основах восточноевропейского православия. Посредством устной и письменной пропаганды своих взглядов, а преимущественно через рукописную старообрядческую книгу старообрядческим идеологам удалось организовать в стране первое в ее истории широкое культурно-идеологическое движение за нравственное обновление общества под знаменем борьбы с чуждыми культурными заимствованиями.

Предмет нашего исследования настолько специфичен, что предварительно требуется определить само понятие старообрядческой книги. Для успешного освоения материала возникает необходимость выработки основополагающих принципов, а также критериев выделения из всего массива старообрядческой литературы тех ее компонентов, которые могут быть квалифицированы как старообрядческие книги. Совсем недавно, еще в конце прошлого века, сам факт существования старообрядческой книги в ученом мире ставился под сомнение, а ее роль в жизни русского общества, в русской

истории и культуре, не осознается в полной мере и до сих пор.

В повседневном научном обиходе понятие «старообрядческая книга» обычно распространяют не только на книгу, написанную или изданную в защиту «староверия» или на обличение «никониан», но и на книгу, в той или иной мере отразившую старообрядческие догматы и установления, на книгу, переписанную или изданную старообрядцами, и даже на обычную «дониконианскую» книгу, бытовавшую в старообрядческой среде. В настоящей работе рассматривается лишь книга, созданная самими старообрядцами. В ее состав вошли преимущественно оригинальные сочинения старообрядческих писателей и лишь некоторые из сочинений древнерусской традиции, приспособленные к идеологической системе старообрядчества и «работающие» на нее. Как мы покажем ниже, книга эта испытала значительное влияние печатной книги XVI — первой половины XVII в. как по форме, так и по содержанию. В этом плане весьма показательна социально-культурная ориентация создателей рукописной старообрядческой книги на массовую печатную продукцию московской типографии.

Старообрядческая книга долгие годы была запретной, тайной, попадая к «властям», она подвергалась уничтожению, а ее держатели — жестоким наказаниям. Поэтому крупных старообрядческих библиотек XVII, да и XVIII столетия до нас не дошло. Старообрядческие рукописи вплоть до последней четверти XIX в. почти вовсе отсутствовали в общедоступных государственных хранилищах. Прежде чем приступить к изучению и планомерному научному описанию и изданию старообрядческие рукописи необходимо было еще разыскать. Эта, по выражению В. И. Малышева, огромная «крестьянская библиотека» еще в конце прошлого века почти полностью находилась у своих исконных читателей, где активно использовалась и неустанно приумножалась многотысячной армией грамотеев-начетчиков и писцов, любителей и профессионалов.

Коллекционирование старообрядческих рукописей началось сравнительно поздно — с середины XIX в. и лишь в конце этого столетия старообрядческое рукописное наследие постепенно стало концентрироваться в государственных хранилищах. Однако и поныне большое число старообрядческих рукописей продолжает находиться «в прочтении» у русских крестьян-старообрядцев. Такие рукописи составляют

значительную часть привозов современных археографических экспедиций, работающих в районах старообрядческих поселений.

Среди сохранившихся старообрядческих рукописных книг XVII—XX вв. подлинные книги XVII столетия, которым и посвящено настоящее исследование, являются раритетами, выявление которых даже в крупных государственных древлехранилищах далеко еще не закончено. В силу этого изучение старообрядческих книг первого полувекового периода их существования приходится начинать именно с их выявления и учета. К решению этой задачи исследователи подошли как бы лишь с одной стороны — в ходе изучения творческого наследия виднейших старообрядческих писателей — протопопа Аввакума и инока Епифания, с максимальной полнотой выявив сохранившиеся автографы сочинений этих авторов. Весь же остальной фонд первых старообрядческих книг требует для его изучения — в качестве предварительного условия — выявления и археографического исследования.

Литературно-публицистическое наследие старообрядческих писателей и проповедников XVII в. представляет для нас особо ценную часть старообрядческой книжности и древнерусской книжности вообще. Достаточно вспомнить о том, что в состав этого наследия входят такие шедевры древнерусской литературы, как автобиографические жития протопопа Аввакума и инока Епифания. Теперь, когда в основном близка к завершению концентрация старообрядческого книжного наследия в государственных хранилищах, создались особенно благоприятные условия его изучения на новой, более широкой, чем прежде, основе. Однако эти исследования, ведущиеся в настоящее время как отечественными, так и зарубежными специалистами, наталкиваются на целый ряд трудностей из-за несовершенства источниковедческой базы, а именно из-за отсутствия: 1) полного репертуарного справочника старообрядческих сочинений; 2) печатных описаний большинства рукописных собраний, богатых старообрядческими рукописями; 3) критических научных изданий старообрядческих сочинений, а также фототипических и факсимильных изданий важнейших старообрядческих рукописей; 4) альбомов почерков старообрядческих рукописей, альбомов орнаментики, палеографических пособий по их изучению.

Усилиями многих исследователей была изучена и издана значительная часть сочинений старообрядческих писателей XVII в. и некоторые из сочинений более позднего времени.

Ряд сочинений опубликовали в XVIII в., а также в 1905—1917 гг. сами старообрядцы. Однако эти издания были осуществлены, в силу вышеизложенных причин, зачастую по случайным спискам, оказавшимся в руках публикаторов иногда без достаточно критического подхода к их текстам.

Главным и незаменимым пособием для работы с текстами старообрядческих рукописей является вышедший в свет в 1912 г. справочник-указатель В. Г. Дружинина «Писания русских старообрядцев» (СПб. 1912). Существенным недостатком этого справочника, при всех его очевидных достоинствах, является неизбежное раздробление и распыление учтенных в нем старообрядческих рукописей по отдельным разделам, посвященным тому или иному старообрядческому автору или сочинению, ввиду чего обратное «собирание» (воссоздание) разрозненных комплексов (без обращения к оригиналам) становится практически невозможным. Мало помогают в решении этой задачи и те печатные описания рукописных коллекций, которыми пользовался В. Г. Дружинин, ввиду неполноты раскрытия состава рукописных сборников в большинстве из них, в особенности сборников сложного состава. Между тем для типологического сопоставления старообрядческих сборников необходимо наличие достаточно большого количества таких подробно расписанных по содержанию сборников.

Так как автографы сочинений старообрядческих писателей-публицистов XVII в. исчисляются единицами, а перечень списков старообрядческих книг этого времени не превышает и двух десятков названий, встает вопрос о методике выявления ранних старообрядческих сочинений среди сотен старообрядческих рукописных текстов в сборниках более позднего времени с последующей реконструкцией ранних старообрядческих книг. Опыт такой работы показал, что первоначальные старообрядческие книги, тщательно скопированные позднейшими переписчиками, почти полностью «растворились» в огромном море старообрядческих «писаний» последующих веков. Вследствие общего «укрупнения» старообрядческих рукописей эти книги были включены в объемные «Цветники» как целиком, так и в расчлененном на отдельные произведения виде. Эти ранние старообрядческие книги (отсутствующие в списках XVII в.) можно выявить при помощи сопоставления близких по составу «циклов» сочинений XVII в., вошедших в позднейшие старообрядческие сборники. В ходе исследования с применением такой методики было выявлено

42 старообрядческие «книги» XVII в., а с учетом их редакций — своеобразных «переизданий» — 48 названий «книг». В состав этих книг входят десятки оригинальных сочинений, сопряженных друг с другом в различных устойчивых (т. е. повторяющихся в нескольких списках) комбинациях, создававшихся в зависимости от цели и идеологической направленности каждой книги. Многие старообрядческие книги сохранились в значительном количестве копий, насчитывающих несколько десятков и даже сотен.

В истории возникновения и становления старообрядческой книги чрезвычайно важен первоначальный период, приходящийся на вторую половину 60-х — 70-е гг. XVII в., когда создавался ее основной массив. Бо́льшая часть нашей работы посвящена книгам, созданным в этот период, а также механизму их возникновения, подлежащего изучению в качестве редкого культурного феномена.

Наряду с исследованием старообрядческих рукописных книг, впервые ставших в столь большом объеме предметом научного исследования, значительное место в работе занимает изучение литературно-публицистических сочинений, входящих в состав этих книг. Общее количество таких сочинений, в том или ином объеме вовлеченных в сферу исследования, достигает 120 названий. Степень изученности этих сочинений различна. Некоторым из них посвящены специальные статьи и монографии, они многократно издавались, другие же были открыты в ходе нашего исследования, впервые опубликованы и введены в научный оборот. Исходя из исследовательских задач настоящей работы, не все сочинения, очень разные по своему объему и значению для старообрядчества, мы сочли необходимым рассмотреть и изучить с одинаковой степенью подробности. Не всем из них пока найдено соответствующее место в системе выявленных и исследованных старообрядческих книг; такая работа должна быть продолжена в дальнейшем. Особое внимание мы стремились уделить рассмотрению догматико-полемических и богословско-учительных сочинений, отразивших основное содержание старообрядческой идеологии. Эти, как правило, наиболее крупные по объему сочинения оставались до сих пор наименее изученными. Значительно меньше внимания и места удалось уделить в работе сочинениям историко-агиографического и литературо-учительного жанров. В богатом эпистолярно-публицистическом наследии первых старообрядцев была рассмотрена лишь та наиболее ценная в публицистическом отно-

шении часть, которая была включена старообрядцами в состав тематических подборок составленных ими книг, как наиболее важная для понимания истории и идеологии старообрядчества.

Исходя из функционального деления, сочинения старообрядческих авторов второй половины XVII в. можно разделить на две группы. В первую группу входят сочинения догматико-полемического характера, представляющие собою обобщенный итог изучения их авторами результатов сопоставления текстов «дониконианских» и новоизданных реформированных богослужебных книг, а также анализ найденных в этих книгах искажений с точки зрения ортодоксального вероучения древней православной церкви. В этих сочинениях как бы подводится итог многолетних усилий старообрядцев найти объективные доказательства своей правоты в отстаивании постулатов истинности «старой веры». Во второй группе литературно-публицистических, богословско-учительных и историко-агиографических сочинений, более «идеологизированных» и «беллетризованных» по сравнению с сочинениями первой группы, литературно-идеологической обработке подвергались, как правило, «догматические» сюжеты, лишь выявленные и названные в сочинениях первой группы. Если авторы сочинений первой группы пытаются объяснить отдельные положения своих идеологических расхождений с «никонианами», то авторы второй группы стремятся подвести под выявленные факты «идеологическую базу» и, в то же время, придать догматико-полемическим сочинениям облик художественных, сделав их доступными и понятными возможно большему числу людей. В этой группе наиболее яркими и публицистически заостренными являются сочинения протопопа Аввакума и инока Епифания.

Следует учитывать и то обстоятельство, что как богословско-учительные, так и историко-агиографические сочинения создавались старообрядцами позднее большинства сочинений догматико-полемических, уже в основном после церковных соборов 1666—1667 гг. В этот период вопрос о власти в церкви был решен не в пользу старообрядцев, однако возникновение многочисленных старообрядческих общин стало объективной реальностью и приостановить этот процесс господствующая церковь не могла. От старообрядческих писателей эта реальность требовала перенесения центра тяжести их сочинений на решение внутренних вопросов духовного обустройства старообрядческих общин и выработки правил по-

ведения, «верных» во враждебном никонианском окружении.

Структурно старообрядческие книги XVII столетия можно подразделить на сборники: 1) документального (архивного) характера; 2) литературно-архивные; 3) догматико-полемические; 4) литературно-публицистические; 5) богословско-публицистические. Необходимо, однако, учитывать определенную условность такого деления, так как некоторые из старообрядческих книг следует относить к «смешанным» типам. Так, к примеру, сборники литературно-публицистические включают в себя, как правило, значительные элементы догматической полемики, а сборники догматико-полемические — элементы литературной публицистики. Эта неустойчивость сложившихся структур, их «текучесть» была обусловлена самим процессом становления старообрядческой литературы, протекавшим к тому же в сложных условиях жестоких гонений, которым подвергались писатели-старообрядцы.

Для понимания процесса становления и эволюции старообрядческой литературы и письменности большое значение имеет решение вопроса о его периодизации. В рамках рассматриваемого в работе периода старообрядческого движения (1653—1698 гг.) нами выделено три хронологических этапа, которым соответствуют три периода развития старообрядческой литературы и письменности, а именно: 1) «документально-архивный» (1653—1663 гг.); 2) развитый или «литературно-книжный» (1664—1682 гг.); 3) период распространения старообрядческой книжной культуры вширь (1683—1698 гг.). Литературные памятники и документальные материалы, а также «книги», созданные на протяжении каждого из названных периодов, рассматриваются в работе с разной степенью детализации, в зависимости от роли и значения каждого периода в жизни русского общества. Основное внимание в работе уделено подробному анализу сочинений, созданных во время второго периода развития старообрядческой письменности. Из их числа комплексному анализу подвергались сочинения догматико-полемического характера, содержащие основные положения философской системы и догматики старообрядчества. Причем комплексность нашего подхода в данном случае состоит не только в многоаспектном анализе текстов, но и в одновременном сравнении и сопоставлении нескольких крупных и наиболее значительных памятников письменности с установлением их источниковой взаимосвязи и идеологического взаимодействия. При этом появляется возможность воссоздания общей картины литера-

турно-идеологического процесса в ответственный период формирования нового литературного направления, каковым несомненно является старообрядческая литература XVII столетия.

Глава I

ИСТОРИОГРАФИЧЕСКИЙ ОБЗОР, МЕТОДИЧЕСКИЕ И МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ИЗУЧЕНИЯ СТАРООБРЯДЧЕСКОЙ КНИГИ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XVII ВЕКА

ИСТОРИЯ ИЗУЧЕНИЯ И ПУБЛИКАЦИЯ ПАМЯТНИКОВ СТАРООБРЯДЧЕСКОЙ РУКОПИСНОЙ ТРАДИЦИИ

Исследователи старообрядческого общественно-религиозного движения, равно как и литературоведы, никогда не задавались целью изучения старообрядческой книги как таковой и выяснения ее роли в процессе общественного и культурного развития Русского государства. Более того, непризнание официальной церковью за старообрядческими сочинениями общественного статуса привело позднее к почти полному забвению в обществе роли и значения созданных первыми старообрядцами рукописных «книг». Этому способствовало и то обстоятельство, как мы уже говорили, что старообрядческие книги, датируемые XVII столетием, сохранились до наших дней лишь в весьма незначительном числе, да и те вплоть до начала XX в. находились преимущественно в частном владении у самих старообрядцев.

О существовании самого объекта исследования, анализу которого посвящена настоящая работа, официальной науке стало известно лишь после работ В. Г. Дружинина, В. И. Малышева, А. Н. Робинсона и Н. С. Демковой, обративших внимание на отдельные рукописные кодексы XVII в. и своими

трудами определивших возможности их изучения. Однако разработки названных исследователей касались лишь отдельных старообрядческих сочинений или книг, и задачи реконструкции всего рукописно-книжного наследия старообрядческих писателей XVII в. никто из них перед собой не ставил.

Обзор основной литературы и архивных источников по истории раннего старообрядчества был сделан в исследовании, посвященном изучению источников по идеологии раннего старообрядчества,[1] ввиду чего в настоящем кратком обзоре литературы указываются лишь исследовательские работы, содержащие критический разбор старообрядческих текстов рассматриваемого периода, их издания, а также дается научное описание и исследование рукописей, в составе которых эти тексты сохранились.

Изучение литературно-публицистического наследия старообрядческих писателей и публицистов XVII в. всегда находилось в тесной зависимости от практических задач, стоявших перед его исследователями, или вытекало из выполнявшегося ими социального заказа. Начало изучению старообрядчества и его литературы было положено еще трудами его противников в XVII в.: Паисия Лигарида, Симеона Полоцкого,[2] Юрия Крижанича,[3] митрополита сибирского и тобольского Игнатия,[4] Афанасия Холмогорского,[5] а позднее — Дмитрия Ростовского,[6] видевших основную причину раскола церкви и возникновения старообрядческой оппозиции в невежестве и грубости старообрядцев и в их ненависти к патриарху Никону. Исходя из этого, они рассматривали убеждения старообрядцев как «ереси», а старообрядческие сочинения как нелепые «баснословия», разоблачению которых посвящали свои трактаты. Интерес к ранней старообрядческой литературе возникал у представителей господствующей православной церкви в XVII в. лишь в связи с необходимостью делать официальные опровержения «раскольничьих мнений» в рамках осуществлявшейся правительством программы борьбы с распространением раскола. Такова, например, изданная патриархом Никоном в 1656 г. «Скрижаль», антираскольничьи сочинения Симеона Полоцкого, Афанасия Холмогорского и др., написанные в обличение «пунктов» челобитных Никиты Добрынина, попа Лазаря, Большой стрелецкой челобитной и т. д. Авторы сочинений, «обличающих» старообрядцев, опирались на весьма ограниченный круг источников — старообрядческих сочинений и документов. Это были преимущественно челобитные и послания царю или патриарху, сохра-

нившиеся в Патриаршей библиотеке, а также сочинения, конфискованные властями у некоторых старообрядческих руководителей (Никиты Добрынина, дьякона Федора и др.) или же отобранные у рядовых читателей.

Многие из критиков старообрядчества и их писаний были некогда близки к старообрядческим руководителям и разделяли их идеалы. Среди них назовем инока Евфросина, архиепископа Холмогорского и Важского Афанасия, митрополита Сибирского и Тобольского Игнатия. Так, в 3-м послании митрополита Игнатия, написанном в 1696 г., дается характеристика «Кружка ревнителей древлецерковного благочестия», большинство членов которого стали впоследствии активными сторонниками и пропагандистами «старой веры». «Во оно же время, — пишет Игнатий, — паки диавол начат козни своя разсевати. И явишася в та лета злии человецы: окаянный Аввакум протопоп, Лазарь Суждальский поп, Никита поп нарицаемый Пустосвят, Феодор диакон, Григорий Неронов с ними же и простии невежди, же попущением божиим бяше и духовник (царский) протопоп Стефан Вонифатиев. И сия злая сонмища велие во оно время имеяху дерзновение к самодержцем и привсеяше злобы своея, армянскаго же учения предание, еже бы напечатати... И напечаташа с таковым злым приложением о сложении перст по армински Псалтирей книг тысящу и двести... Святейший же патриарх московский Иосиф, муж престарелый, все оно исправление книг возложи на совет вышепомянутых протопопов и попов и ничтоже о сем печашеся, вверишася убо ему...».[7]

Сами старообрядцы довольно рано начали собирать и изучать свое письменное наследие. Первыми такими собирателями были настоятели Выго-Лексинского монастыря братья Андрей и Семен Денисовы. Составленные Андреем Денисовым в 1725 г. «Поморские ответы» опираются чуть ли не на все предшествующие догматико-публицистические изыскания старообрядцев XVII в. Такой же универсальный характер носит «Виноград российский», в котором Семен Денисов собрал все исторические сведения о первых старообрядческих мучениках. В 1788—1789 гг. старообрядцам удалось издать в типографии Супрасльского монастыря сборник старообрядческих историко-публицистических и догматико-полемических сочинений (в трех вариантах издания), куда вошли: «История о отцах и страдальцах соловецких» Семена Денисова, Пятая соловецкая челобитная 1667 г., «Книга о сложении перстов» Герасима Фирсова, Повесть о Белом

клобуке, «Повесть о Аввакуме, Лазаре и Епифании» дьякона Федора Иванова, а также «Прение» последнего с греческим митрополитом Афанасием Иконийским (1667 г.).[8] Первым старообрядческим библиографом стал петербургский старообрядец Павел Любопытный (Ануфриев), составивший в 20-х гг. XIX в. подробный перечень старообрядческих сочинений XVIII — начала XIX в. с биографическими справками об их авторах.[9] Книга и сейчас не утратила своего научного значения, так как некоторые указанные автором старообрядческие сочинения XVIII в. до сих пор не разысканы.

Одним из первых исследований старообрядческой литературы является книга священника Александра Бровковича «Описание некоторых сочинений написанных русскими раскольниками в пользу раскола».[10] Автор книги привлек к своему исследованию практически все известные ему старообрядческие сочинения, причем памятникам XVII в. здесь также уделено значительное место. Книга Александра Бровковича, содержащая разбор старообрядческих сочинений, сделанный с позиций православной церкви, была призвана, по мысли автора, вооружить читателей аргументами против старообрядческих «заблуждений» и была рассчитана главным образом на духовных лиц — священников и миссионеров, сталкивающихся в своей деятельности со старообрядцами и их писаниями. В задачу автора входило не только ознакомление этих лиц «с письменными памятниками, в которых раскол раскрывается, на которые он опирается, но и показать, как он распространялся и овладевал умами старообрядцев, как образовался в систему старообрядства и защищался своими поборниками».[11] При критическом разборе старообрядческих сочинений, автор книги пользовался довольно узким кругом источников, в особенности оригинальных — рукописных сочинений старообрядцев. Эти рукописи из собрания митрополита Макария (№ 33—35, 57), из собрания Санктпетербургской Духовной академии (№ 33 и 89), печатный сборник, изданный старообрядцами в Супрасле в 1789 г.,[12] а также книги, в которых со значительными искажениями были напечатаны некоторые старообрядческие сочинения.

Книга А. Бровковича разбита по тематическому признаку на две части. В первой ее части рассматриваются «сочинения исторические», а во второй «сочинения учительные или обличительные», хотя, на наш взгляд, такого рода деление может быть применено к старообрядческим сочинениям лишь весьма условно. В каждом из рассматриваемых сочинений автор со-

общает сведения о «внешней» и «внутренней» его стороне. К внешней стороне произведения он относит сведения: а) об исторических обстоятельствах его появления, о писателе; б) о месте и времени написания сочинения; в) побуждениях к написанию и назначению сочинения; г) о впечатлении и влиянии, какое сочинение произвело или может производить.

К внутренней стороне произведения — по мнению автора — относятся: а) известия о «главном предложении», главной мысли или идее сочинения; б) его план; в) выдержанность идеи и плана в отдельных главах сочинения; г) обстоятельность каждой из частей; д) общая характеристика языка и «замечательных мест» сочинения; е) значение сочинения «в отношении к старообрядчеству». Сообщая читателю в предисловии столь подробный и обстоятельный план будущего сочинения, А. Бровкович оговаривает, что «все эти сведения будут сообщены там, где это возможно. О некоторых сочинениях из класса подлежащих нашему разбору и описанию неизвестно, кто их писатель или где и когда и при каких обстоятельствах они написаны, другие не имеют никакой идеи и плана, мало содержания и еще менее значения в отношении к расколу». [13] И действительно, в следующем затем разборе старообрядческих сочинений А. Бровкович далеко не везде продвинулся сколько-нибудь вперед в выяснении как внешних, так и внутренних сторон изучаемых сочинений и ограничился, главным образом, краткими сведениями об авторах некоторых сочинений и пересказом их содержания. В своих изысканиях он, по собственному признанию, опирался: 1) на исследования своих немногочисленных предшественников; 2) свидетельства авторов старообрядческих сочинений XVIII в., в основном «Винограда российского» Семена Денисова; 3) сведения, содержащиеся в самих рассматриваемых им сочинениях XVII в.

В целом же разбираемая книга сыграла свою положительную роль, создав у будущих исследователей и у читателей хотя бы общее представление о предмете старообрядческой литературы и письменности. Однако исследовательские достижения автора достаточно скромны ввиду узости бывшей в его распоряжении исследовательской базы, а также предвзятости суждений и общей неразработанности методов изучения текстов в тогдашней науке. И все же сама формулировка вышеназванных задач заслуживает безусловного внимания и в какой-то степени реализуется в предпринятом нами исследовании.

Интерес к старообрядчеству, возникший в русском обществе в пореформенные годы, вызвал появление первых публикаций старообрядческих сочинений, рассматриваемых здесь уже как памятники древнерусской литературы и публицистики. Первыми такого рода изданиями были публикации Д. С. Кожанчиковым челобитных справщика Савватия, Саввы Романова и монахов Соловецкого монастыря (Соловецкая челобитная),[14] Н. И. Тихонравовым — «Жития протопопа Аввакума»[15] и «Истории» Саввы Романова,[16] а также некоторых документов первых лет раскола.[17] Названные издания, осуществленные на базе случайных списков, не могут претендовать на роль научных публикаций старообрядческих текстов, однако в свое время сыграли важную роль, познакомив читающую публику со своеобразным ответвлением древнерусской «изящной» словесности.

Первым подлинно научным изданием старообрядческого сочинения, осуществленным на новейшем археографическом уровне с привлечением значительного количества списков и их предварительным критическим анализом, стало издание Челобитной инока Авраамия, осуществленное в 1877 г. Е. Е. Замысловским в серии «Летопись занятий археографической комиссии».[18] Издание было снабжено ценными комментариями.

Особым этапом в развитии отечественного «расколоведения» стал фундаментальный труд Н. И. Субботина «Материалы для истории раскола за первое время его существования» в 8 томах (М., 1878—1890), в который вошли все известные к тому времени тексты сочинений старообрядческих писателей и документы по истории раскола XVII в. с указанием их рукописных источников и краткими сведениями исследовательского характера о каждом из опубликованных сочинений. Это издание памятников старообрядческой письменности было осуществлено на высоком текстологическом и критическом уровне, а выводы публикатора во многом до сих пор не утратили своего значения.

В 70—80-х гг. XIX в., когда Н. И. Субботин издавал свой корпус старообрядческих сочинений раннего периода церковного раскола, большая часть известных тогда старообрядческих рукописей находилась еще в частных руках собирателей и у самих старообрядцев. Поэтому, помимо старообрядческих рукописей и документов, отложившихся еще в XVII в. в Синодальном собрании, и нескольких рукописей Императорской Публичной библиотеки, Н. И. Субботин пользовался для своих

публикаций многими частными коллекциями и собраниями Е. В. Барсова (ныне хранятся в ГБЛ), А. В. Горского, митрополита Макария (ныне в ЦНБ АН Украины), П. И. Мельникова, К. И. Невоструева, М. П. Погодина (ныне в ГПБ), П. С. Смирнова, А. С. Уварова (ныне в ГИМ), А. И. Хлудова (ныне в ГИМ) и др. В библиотеку А. И. Хлудова, которую Н. И. Субботин особенно широко использовал, он передавал и многие рукописи, доставляемые ему православными миссионерами из Архангельска, Боровска и других мест.

Следует отметить, что Н. И. Субботину, наряду с Е. Е. Замысловским, принадлежит приоритет в применении новейших текстологических методов при изучении старообрядческих сочинений (выбор «лучшего» списка для издания с подведением вариантов-разночтений по другим спискам, определение редакций текстов, их комментирование, разработка «истории текста» и т. п.). Все это делает «Материалы» основополагающим трудом, позволяющим вести успешное всестороннее изучение старообрядческих сочинений XVII в. Исключение могут составить разве что сочинения протопопа Аввакума, изучение которых за последние сто лет продвинулось вперед весьма значительно и в отношении которых книга Н. И. Субботина определенно устарела. Некоторые тексты, не вошедшие в состав субботинских «Материалов», были опубликованы позднее в виде приложений к книгам Н. И. Гиббенета,[19] С. А. Белокурова,[20] П. С. Смирнова,[21] А. К. Бороздина.[22] Сочинениям соловецкого монаха Герасима Фирсова посвятил специальное исследование Н. К. Никольский.[23] Ряд новых материалов о раннем старообрядчестве из архива Сената ввел в научный оборот Я. Л. Барсков,[24] а из бывшего архива Министерства иностранных дел — С. Б. Веселовский.[25] Из названных здесь сочинений хотелось бы особо выделить книгу П. С. Смирнова «Внутренние вопросы в расколе в XVII веке» (СПб., 1898). Являясь всесторонним и глубоким исследованием по идеологии старообрядчества, его внутренней жизни и отношений с государством, эта книга содержит важный раздел — «Библиографический перечень источников для истории внутренних вопросов в расколе первого ее периода». В этом разделе кратко разобраны все главные старообрядческие сочинения XVII в. и предпринята попытка выяснить их место в системе старообрядческой идеологии. Изучив значительное количество привлеченных к исследованию старообрядческих рукописей, автор решил ряд важных вопросов атрибуции и дати-

ровки старообрядческих сочинений. Именно П. С. Смирнову удалось показать плодотворность обращения ко всему многообразному спектру рукописных списков и редакций старообрядческих сочинений для источниковедческого анализа.

В 1916 г. в Сергиевом Посаде вышла книга И. П. Румянцева о старообрядческом писателе Никите Добрынине.[26] Задачей автора явилось «изложение и выяснение истории борьбы православия и старообрядчества в XVII веке». Это обширное исследование ценно для нас своей источниковедческой стороной. В нем подробно рассмотрены и сопоставлены все известные факты биографии суздальского протопопа Никиты, все документы о нем и все 15 его сочинений, среди которых большинство составляют челобитные с жалобами и доносами на суздальского архиепископа Стефана и других лиц, с которыми Никита вступал в пререкания по догматико-идеологическим вопросам, а также покаянные свитки, адресованные судившему Никиту церковному Собору 1666 г. В приложении к книге И. П. Румянцева напечатана знаменитая Челобитная Никиты Добрынина, адресованная царю и отобранная у него властями в начале 1666 г. незавершенной.

До последней четверти XIX в. научные описания рукописей, содержащих памятники старообрядческой письменности, исчислялись единицами. Среди них назовем составленное К. Ф. Калайдовичем и П. М. Строевым описание библиотеки графа Ф. А. Толстого, поступившей в Имп. Публичную библиотеку.[27] Начиная с 70-х гг. XIX в. появляются уже десятки таких описаний, среди которых описания собраний В. М. Ундольского, А. И. Хлудова, А. А. Титова, И. А. Вахрамеева, П. П. Вяземского, П. Д. Богданова, А. С. Уварова, П. И. Щукина, Ф. И. Буслаева, П. И. Савваитова, а также Российской Академии наук, Археографической комиссии, Киевской духовной академии, Казанского университета, Соловецкого монастыря и др.[28] Большинство названных частных и ведомственных собраний поступило в крупные государственные библиотеки, архивы и музеи. Широкий охват научными описаниями значительной части старообрядческого рукописного наследия сделал актуальной задачу издания справочника-указателя старообрядческих текстов. Таким важным справочным пособием по источникам старообрядческой письменности стала книга В. Г. Дружинина «Писания русских старообрядцев».[29] Автором книги были учтены не только все оригинальные старообрядческие сочинения XVII—

XIX вв., но и, что самое важное, все известные списки этих сочинений в общественных и личных библиотеках, в том числе и в библиотеке самого автора, где было собрано ко времени завершения «Писаний» до 500 старообрядческих рукописей. Около 100 рукописей из собственной коллекции В. Г. Дружинин отразил в своей книге. «На эту работу, — пишет он в своих неизданных «Воспоминаниях», — я потратил около десяти лет и сверх ожидания получил более полутора тысяч сочинений именных и безымянных... при этом оказалось, что в моем собрании, кроме списков известных уже сочинений, имеется более полутораста старообрядческих сочинений в единственном находящемся у меня экземпляре».[30] После выхода в свет «Писаний русских старообрядцев» коллекция В. Г. Дружинина продолжала пополняться. Собиратель готовил новое издание справочника, ведя переписку и получая «картоны с карточками» из Московского исторического музея и других древлехранилищ. По свидетельству В. Г. Дружинина, «книга увеличилась в объеме на 30 %».[31] В 1922 г. Археографическая комиссия постановила напечатать 2-е издание «Писаний», исправленное и дополненное автором, «в которое вошли указания на 478 старообрядческих сочинений, бывших доселе неизвестными», что увеличивало число учтенных в справочнике сочинений на 25 %[32]. Однако это издание так и не было осуществлено, а рукопись его пропала.[33]

Работа В. Г. Дружинина по выявлению списков старообрядческих сочинений, а также находка им новых уникальных старообрядческих сборников, и в первую очередь Пустозерского сборника с автографами житий протопопа Аввакума и инока Епифания,[34] побудила его к организации новой серии изданий старообрядческих текстов «Памятники истории старообрядчества XVII в.». Первый том этой серии, содержащий сочинения протопопа Аввакума, вышел в 1927 г.[35] Издание полного собрания сочинений протопопа Аввакума в РИБ является первым полным критическим изданием этого автора, осуществленным на самом высоком археографическом уровне. Издание всех трех редакций Жития протопопа Аввакума было подготовлено Я. Л. Барсковым, а остальных его сочинений — П. С. Смирновым под «смотрением» В. Г. Дружинина.[36] К сожалению, работа Я. Л. Барскова над вторым томом «Памятников», посвященным творчеству дьякона Федора Иванова, не была завершена и его рукопись, по-видимому, не сохранилась.[37]

С конца 20-х гг. изучение старообрядческого литературного наследия в СССР надолго приостановилось в связи с квалификацией некоторыми историками старообрядческого движения как исключительно религиозного и реакционного. Столь негативное отношение не распространилось, к счастью, на сочинения виднейшего старообрядческого идеолога и писателя — протопопа Аввакума, литературное творчество которого получило в 30-е г. мировое признание благодаря работам Пьера Паскаля.[38] Сочинения Аввакума продолжали выходить в свет с известной регулярностью.[39] Начиная с 50-х гг. активное изучение творчества Аввакума было продолжено В. И. Малышевым, А. Н. Робинсоном (изучившим также литературное творчество его духовного отца — инока Епифания), Н. С. Демковой.[40] Творческое наследие Аввакума постепенно пополнялось новыми находками и открытиями. Среди них назовем старообрядческий сборник XVII в. с «Выписками, заметками и набросками» протопопа Аввакума, относящимися к 1664 г., исследованный И. М. Кудрявцевым;[41] Прянишниковский список Жития протопопа Аввакума, найденный В. И. Малышевым;[42] несколько аввакумовских посланий, найденных Н. С. Демковой,[43] (ею же было включено в научный оборот неизвестное ранее сочинение дьякона Игнатия Соловецкого).[44]

Особое значение для изучения старообрядческой письменности имело открытие подлинных старообрядческих пустозерских сборников, относящихся к развитому, «книжному» периоду старообрядческой письменности. О первом из этих сборников, найденном В. Г. Дружининым в 1912 г., мы уже упоминали. Второй Пустозерский сборник, содержащий редакцию «В» Жития протопопа Аввакума и другие сочинения, был найден И. Н. Заволоко в 1966 г., исследован и издан (набором и фототипически) коллективом авторов под редакцией В. И. Малышева.[45] Это пока единственное полное фототипическое издание старообрядческой рукописи, сопровождаемое ее всесторонним изучением. В одном из приложений к этой книге Н. С. Демкова опубликовала «Перечень пустозерских рукописей», где учтено восемь подлинных старообрядческих кодексов XVII в. пустозерского происхождения.[46]

В последние десятилетия было продолжено описание старообрядческих рукописей отечественных хранилищ. В. И. Малышеву, заслугой которого является создание древлехранилища ИРЛИ, принадлежит несколько путеводителей по этому древлехранилищу,[47] тематических обзоров[48] и по-

дробное описание усть-цилемских рукописных сборников.[49]

Особая важность изучения литературного окружения при анализе памятников старообрядческой письменности в составе сложных по структуре сборников была осознана уже П. С. Смирновым при изучении им старообрядческих сочинений «с самоназванием книга».[50] Еще более полно и последовательно этот принцип был применен А. Н. Робинсоном при анализе рукописной традиции автобиографических житий протопопа Аввакума и инока Епифания, приемов и методов их совместной писательской работы.[51] Тщательный анализ всех старообрядческих сборников и «циклов», входящих в них старообрядческих сочинений, включающих Житие протопопа Аввакума, содержится в работе Н. С. Демковой, посвященной творческой истории этого произведения.[52] Исследовательница ближе всех подошла к осознанию того факта, что состав старообрядческих сборников является своеобразной летописью как творческой истории, так и истории бытования того или иного литературного текста или совокупности текстов в сложной взаимосвязи и во взаимодействии со всей системой древнерусской литературы. Та же мысль была использована в работе В. С. Румянцевой, попытавшейся на материале анализа редакций старообрядческих сочинений, входящих в состав литературного окружения Жития протопопа Аввакума, по-новому представить историю создания последнего.[53] Названными исследователями была осознана особая важность обращения, по возможности, к оригиналам старообрядческих сочинений, необходимость пристального изучения взаимоотношений памятников с сопутствующими им сочинениями.

Отдельные вопросы, связанные с идеологией, социальной базой раннего старообрядчества и общественно-политической деятельностью его руководителей, рассмотрены в работах А. С. Лаппо-Данилевского, Н. В. Устюгова и Н. С. Чаева, А. И. Рогова, А. И. Клибанова, В. С. Румянцевой, В. С. Шульгина.[54] Особое место среди новейших исследований по истории старообрядчества занимают работы Н. Н. Покровского.[55] В них на основе привлечения обширного архивного материала прослеживается упорная антифеодальная борьба крестьян-старообрядцев, проходившая под религиозными лозунгами, раскрывается роль рукописных и старопечатных книг в складывании системы авторитетов старообрядчества.[56] Архивные разыскания дали возможность Н. Н. Покровскому сделать интересные находки, относя-

щиеся к раннему периоду старообрядчества. Так, в фонде Канцелярии тайных розыскных дел (ЦГАДА, ф. 7, № 1193, л. 16—23 об.) им был найден отрывок «Возвещения от сына духовного ко отцу духовному» (1676 г.), только за хранение которого его владелец — устюжский крестьянин Василий Тарбаков —провел в устюжской тюрьме долгих пять лет (с 1747 по 1752 г.).[57] Отдельные сочинения протопопа Аввакума, инока Авраамия и других авторов были разобраны в статьях А. Т. Шашкова,[58] В. С. Кузнецовой,[59] Н. В. Понырко,[60] Л. В. Титовой,[61] О. В. Чумичевой.[62]

ПЕРИОДИЗАЦИЯ СТАРООБРЯДЧЕСКОГО ДВИЖЕНИЯ И ЕГО ПИСЬМЕННОГО НАСЛЕДИЯ

Старообрядческое движение, охватившее во второй половине XVII в. широкие массы русского народа, оказало значительное влияние на различные сферы общественной и культурной жизни Русского государства. Для московского правительства существование старообрядческого движения на протяжении десятилетий оставалось серьезной внутриполитической проблемой. В отдельных регионах это движение выливалось в прямую вооруженную борьбу с государством, что мы видим на примере Соловецкого восстания 1668—1676 гг.

Зарождение и становление старообрядческого движения совпало с эпохой серьезных политических событий, реформ и общественных потрясений, происходивших в стране в 40—60-х гг. Эти перемены, связанные с начавшейся перестройкой патриархальной Московии на европейский лад, потребовали от государственного организма небывалого напряжения сил и средств, что всей тяжестью легко на плечи трудового народа. Наступление крепостничества в XVII в. встретило с его стороны решительное противодействие. Крестьянские войны, городские и казацкие восстания, выступления угнетенных народов почти беспрерывно потрясали феодально-крепостнический строй. Обострение социальных противоречий в стране обусловило возникновение и быстрое развитие старообрядческой оппозиции официальной церкви. Однако сила и широта старообрядческого движения, его устойчивость и жизнеспособность объясняются не только тем, что оно отразило и использовало антифеодальные настроения трудового народа, но и тем, что базой для него послужила развитая идеологическая система, созданная старообрядческими публицистами 3-й четверти XVII в. Под старообрядческой идеологией мы

понимаем систему взглядов старообрядцев на мир, на свое место в этом мире и на ход исторического процесса. Являясь составной частью феодально-религиозной идеологии, господствовавшей в русском средневековом обществе, старообрядческая мысль тем не менее имеет ряд отчетливых признаков, позволяющих выделять ее в самостоятельное учение, оппозиционное по отношению к официальной церкви. Уже в силу этого идеология, созданная первыми старообрядцами, очень быстро распространилась среди угнетенных классов, и в первую очередь нашла отклик у русского крестьянства, видевшего в официальной церкви воплощение всего действующего миропорядка.

Анализ исторического развития старообрядческого движения позволяет выделить три его начальных этапа, или периода.

Первый — период внутрицерковной борьбы сторонников церковной реформы патриарха Никона и ее противников — традиционалистов (1653—1663 гг.). В это первое десятилетие идеологического противостояния старой и новой Руси обе стороны еще не осознавали до конца сущность и глубину разделившей их идеологической пропасти. В условиях жестоких репрессий со стороны господствующей церкви и государственной власти, когда бывшие участники кружка «ревнителей древлецерковного благочестия» находились в монастырских тюрьмах и ссылках, борьба с реформой Никона велась сравнительно узким кругом лиц, преимущественно из числа церковных интеллигентов. После подавления первых выступлений оппозиции, подававшей челобитные о вере царю и патриарху, ее представители сосредоточили свои усилия на создании идеологической основы оппозиционного движения, на собирании обличительных материалов о «исправленных» богослужебных книгах и о самих организаторах реформы (патриархе Никоне, Арсении Греке, Паисии Лигариде и др.). Происходит как бы идеологическое размежевание между двумя культурно-идеологическими позициями: 1) европоцентристской в православном обличье с ориентацией на греческую церковь и 2) старорусской традицией, утвердившейся на идеологической платформе «ревнителей древлецерковного благочестия». Дискуссия по вопросам церковной реформы в то время только еще начиналась и велась узким кругом лиц из числа образованных служителей церкви.

Второй период (1664—1682 гг.) можно охарактеризовать процессом разрастания общественного конфликта вширь и

сознательным вынесением внутрицерковной полемики старообрядческими руководителями на суд широкой общественности. Начатая старообрядцами широкая агитационная работа в народе привела к реальному расколу всего общественного организма страны. Начинается этот период пламенной проповедью протопопа Аввакума, возвращенного царем из сибирской ссылки накануне предстоящего суда над патриархом Никоном. Церковная верхушка предприняла попытку примирения со старообрядческой оппозицией, с тем чтобы постараться укрепить пошатнувшееся положение церкви, но эта попытка не удалась. Церковные соборы 1666—1667 гг., осудившие бывшего патриарха и отстранившие его от власти в церкви, одобрили, однако, проведенную им церковную реформу и предали проклятию виновников «раскола» русской церкви. Этот акт окончательно убедил старообрядцев в невозможности доказать свою правоту высшим церковным иерархам и вынудил их начать широкую пропаганду «старой веры» в народе. Старообрядческие руководители надеялись разжечь народное возмущение и с его помощью сделать реформу недейственной, неприменимой на практике. Успех такой политики мог привести к изоляции церковной верхушки от своей паствы, что способствовало бы отмене церковной реформы «де факто». Однако, как мы знаем, несмотря на относительный успех строобрядческой пропаганды в народе, до всенародной «кампании неповиновения» реформе дело не дошло. Кончается этот период гибелью главных старообрядческих лидеров и писателей (архимандрита Никанора и казначея Геронтия до 1676 г. на Соловках, протопопа Аввакума, инока Епифания, попа Лазаря и дьякона Федора в 1682 г. в Пустозерске, Никиты Добрынина в 1682 г. в Москве). Подавление Стрелецкого восстания в Москве в июне 1682 г. положило конец надеждам старообрядцев на изменение церковной политики Русского государства в необходимом для них направлении.

Третий период старообрядческого движения XVII в. (1683—1698 гг.) характеризуется тем, что политическая и идеологическая борьба старообрядцев с реформированной церковью и феодальным государством, не затихая вовсе, отходит в жизни страны как бы на второй план. В этот период создается мало новых старообрядческих сочинений (что вызвано также и гибелью главных старообрядческих писателей), хотя происходит становление и консолидация старообрядческих общин в большинстве регионов страны. Старообрядче-

ство и его идеология распространяются вширь, вовлекая в сферу своего влияния все новые и новые тысячи приверженцев. Заканчивается период последним народным выступлением в XVII в., проходившим под старообрядческими лозунгами — Стрелецким восстанием 1698 г., жестоко подавленным администрацией молодого преобразователя России — Петра I.[63]

Каждому из названных исторических периодов старообрядческого движения соответствует определенный этап литературно-публицистического творчества старообрядцев, оставивший нам письменность и литературу, обладающую характерными для данного этапа чертами. Это объясняется тем, что каждый из названных исторических периодов объективно ставил перед писателями-старообрядцами особые задачи и цели; различалась и аудитория, которой адресовались старообрядческие сочинения. И то и другое накладывало отпечаток на содержание и форму литературных и публицистических памятников. Следует также сказать, что старообрядческая литература второй половины XVII в. имела в своей основе развитую идеологическую систему. Создатели этой литературы стремились не только «вписать» свои сочинения в общий контекст древнерусской литературы, но и, в свою очередь, привлечь в круг старообрядческих описаний многие древнерусские памятники с помощью переосмысливания их идеологии в нужном для себя духе.[64]

Первый период старообрядческой письменности и литературы, который мы условно характеризуем как «документально-архивный», создал весомую источниковую базу для старообрядческой пропаганды и литературной публицистики. Собирая челобитные и «записки», анализируя «исправления», сделанные церковными реформаторами и издателями новых богослужебных и учительных книг, старообрядцы в начале, быть может, и не предполагали, что собирают материал для позднейших обширных литературно-публицистических сводов. Они стремились лишь в устной полемике, или же максимально используя эпистолярный жанр, образумить своих оппонентов — реформаторов церковных книг и обрядов, остановить и повернуть вспять вредоносную на их взгляд, и пагубную для православия церковную реформу.

Однако незадолго до соборов 1666—1667 гг. стало ясно, что «сверху» церковную реформу отменить не удастся. Примерно с 1664 г. начинается, как мы считаем, второй «литературно-книжный» этап развития старообрядческой письменно-

сти. Именно с того момента, когда старообрядческие руководители приняли принципиальное решение вынести затянувшийся внутрицерковный спор на всенародное обсуждение, старообрядческие книги начали постепенно приобретать общественный правовой статус и получили широкое распространение в народе. 1664-й год — год возвращения из сибирской ссылки протопопа Аввакума — следует считать реальной гранью смены этапов литературно-публицистической деятельности старообрядцев, не совпадающей с традиционным разграничением первого и второго периодов их общественно-политической деятельности. Таким образом, можно констатировать, что изменение направленности литературно-публицистической деятельности на втором этапе несколько опередило и в определенной степени предвосхитило общественно-исторические перемены в ходе противоборства двух общественных группировок. Второй период характеризуется переходом писателей-старообрядцев от адресованных узкому кругу лиц «грамоток», писем и челобитных к литературно-публицистическим и богословско-учительным сочинениям для народа, оформлявшимся в виде специально создаваемых тематических «книг». В этих сочинениях существенно возрастает элемент занимательности, появляется новый литературный герой, живущий в условиях враждебного ему мира никонианского зла накануне приближающегося конца света.

Большинство сочинений, созданных старообрядцами в этот период, написано доступным простым «разговорным» языком, быть может, с расчетом на чтение вслух, а использованные их авторами художественные средства — описания чудес, видений, предсказаний — были призваны оказать эмоциональное воздействие на неискушенных в церковной догматике читателей и слушателей. Вместе с тем в указанный период старообрядцы создают и размножают сборники догматико-публицистического характера, составленные из наиболее ярких и публицистически заостренных сочинений из числа созданных ранее — в первый, «документально-архивный» период их литературного творчества. Если деятельность старообрядческих писателей на первом этапе проходила преимущественно в Москве и некоторых тесно связанных со столицей пунктах (Суздаль, Соловецкий монастырь и др.), то на втором этапе, в связи с разгромом старообрядческой оппозиции в Москве, роль последней как центра «книготворчества» старообрядцев несколько ослабевает. В это время на первый план выдвигаются два новых крупных центра на Севере

страны. Один из них действовал с 1667 по 1682 г. в заполярном Пустозерском остроге, куда были сосланы главные старообрядческие идеологи и писатели. Другой центр сформировался еще ранее в Соловецком монастыре, где широкое недовольство монахов церковной реформой, постепенно нарастая, вылилось в вооруженное восстание, длившееся более семи лет, вплоть до взятия и разгрома монастыря правительственными войсками в январе 1676 г.

Третий период развития старообрядческой письменности и литературы (1683—1698 гг.) относительно беден новыми письменными памятниками, что объясняется гибелью главных старообрядческих писателей. В этот период общественная активность старообрядцев, направленная на внешнее окружение, резко снижается и уходит в глубину народной массы, преимущественно крестьянской. Следует учитывать и то, что к концу 70-х гг. XVII в. уже сложился и оформился основной круг догматико-полемических и литературно-публицистических памятников, которые всесторонне осветили пагубность реформ патриарха Никона и дали ответы на основные житейские вопросы о смысле и условиях существования старообрядцев во враждебном никонианском окружении. На этом этапе жизни и развития общерусской старообрядческой общины их руководителям по существу уже почти нечего было сказать своим последователям, о чем свидетельствует и явное снижение творческой активности пустозерских писателей в последние годы их жизни. В то же время в рассматриваемый период происходит становление и консолидация старообрядческих общин во всех регионах огромной страны, вплоть до отдаленных южных и сибирских окраин, и старообрядческая публицистика неуклонно распространяется в списках, приобретая новых последователей. Составляются новые сборники-«книги», в которые включаются тематические подборки старообрядческих сочинений, написанных в предшествующие периоды.

Предложеная нами периодизация старообрядческого движения и связанной с ним письменности позволяет очертить тот круг старообрядческих сочинений, которые подверглись рассмотрению в настоящей работе. Сравнивая литературную и книгописную деятельность трех главных старообрядческих центров — Московского, Соловецкого и Пустозерского на протяжении десятилетий, легко усмотреть как сходные, так и специфические черты, присущие каждому из этих центров.

Московский старообрядческий центр начал функциониро-

вать первым, как центр в некотором роде универсальный. Здесь собирался и накапливался разнообразный документальный обличительный материал по критике церковной реформы, создавались сочинения различных жанров, шла оживленная устная и письменная полемика с «никонианами». После лета 1664 г. старообрядческие лидеры, активно готовясь к предстоящим церковным соборам, решили вынести внутрицерковную полемику на суд широкой общественности и приступили к созданию литературных сочинений, специально предназначенных для народа. Хотя после соборов 1666—1667 гг. главные старообрядческие идеологи и писатели оказались в дальних ссылках и деятельность Московского центра несколько затухает, здесь продолжается активная переписка старообрядческих рукописей, которыми местные переписчики обеспечивают не только столицу, но и другие старообрядческие центры.

Пустозерский старообрядческий центр можно с полным основанием называть классическим. Его деятельность захватывает лишь второй, «литературно-книжный» период старообрядческого движения и развития старообрядческой литературы. Жившие в пустозерской ссылке крупнейшие старообрядческие писатели — протопоп Аввакум, инок Епифаний, поп Лазарь и дьякон Федор, работая в тесном взаимодействии и творческом содружестве, организовали здесь настоящую литературную школу. Создавая литературно-публицистические и догматико-полемические сочинения для широкой крестьянско-посадской читательской аудитории, эти писатели наладили их «тиражирование» и распространение с помощью профессиональных писцов Пустозерска и Окладниковой слободы, а также и самих читателей-старообрядцев. Единственным, хотя и важным недостатком в работе пустозерских писателей было отсутствие в их распоряжении необходимого количества и репертуара книг, в силу чего многие материалы для своих публицистических сочинений им приходилось брать из недостоверных источников или цитировать по памяти. Возникавшие между участниками пустозерского писательского кружка разногласия на почве различного толкования ими некоторых догматических положений православия объясняются прежде всего отсутствием у них достаточного количества справочной литературы.

Деятельность Соловецкого старообрядческого центра, находившегося долгое время несколько в стороне от активной борьбы против церковной реформы, отличает некоторая

заторможенность. В Соловецком монастыре имелась обширная, классическая средневековая библиотека-книжница, однако лишь небольшое число хорошо образованных монахов способно было на должном уровне включиться в идеологическую борьбу с церковными рефоматорами. Соловецкие книжники никогда не задавались целью наладить в своем монастыре массовое производство и распространение книг, обличающих церковные новшества. Начавшаяся осенью 1668 г. осада монастыря царскими войсками сделала пропагандистскую и книгораспространительную деятельность практически невозможной. Но, как мы увидим ниже, и во время осады монастыря текстологическая и источниковедческая работа в монастырской книжнице не затихала. Однако лишь попадая в Москву, сочинения, созданные соловецкими монахами-книжниками, оформлялись здесь в виде старообрядческих книг, предназначенных для распространения в народе. Наибольшая ценность этих сочинений состояла, по мнению современников, в их публицистической страстности, насыщенности конкретной аргументацией, богатстве собранных и тщательно проанализированных источников.

Таким образом, для успешной литературно-публицистической и книгописной деятельности старообрядцам был необходим определенный минимум условий, среди которых — наличие культурной среды, обеспечивающей информационное и творческое общение, доступ к библиотекам и архивам, наличие писцов и переплетчиков, возможность наладить книгораспространение и книгообмен. Между тем названные условия существовали далеко не везде и плодотворная деятельность трех старообрядческих культурных и идеологических центров противодействия церковной реформе могла осуществляться лишь благодаря налаженному тесному сотрудничеству и своеобразному «разделению труда» между этими центрами, в особенности во 2-й, «литературно-книжный» период. В это время наряду с Москвой и Соловками выдвигается Пустозерский центр старообрядчества, куда были сосланы главные писатели и идеологи-старообрядцы. Особенности 14-летней совместной творческой жизни в заключении пустозерских писателей (1668—1682 гг.) наложили заметный отпечаток на их литературно-публицистическую деятельность. В январе 1676 г., со взятием и разгромом царскими войсками Соловецкого монастыря, прекращает свою деятельность местный старообрядческий центр, хотя соловецкие выходцы — странствующие проповедники — продолжают

заниматься литературно-публицистической деятельностью (Игнатий Соловецкий и инок Евфросин). С подавлением Стрелецкого восстания в июне 1682 г. в Москве и казнью последнего старообрядческого идеолога Никиты Добрынина прекращается активная писательская работа в Московском старообрядческом центре. Однако здесь сохраняется крупная старообрядческая община, в которой до конца века и в последующее время продолжается тайная переписка и распространение строобрядческих книг.

На протяжении третьего периода литературно-публицистической деятельности старообрядцев, в 1683—1698 гг., возникают новые центры: на Керженце, в Стародубье, на Выгу, в Прибалтике, на Дону, в Сибири, где ведется переписка старообрядческих книг, активно действуют старообрядческие проповедники, возобновляется исследование догматических вопросов веры.

Поскольку главным объектом изучения в данном исследовании является старообрядческая книга, создание которой почти целиком падает на второй период литературно-публицистической деятельности старообрядцев (1664—1682 гг.), творчеству этих писателей в указанный период мы уделяем наибольшее внимание. Целесообразность более детального и пристального изучения памятников литературы и письменности, созданных в это время, обусловлена также и тем, что именно старообрядческие книги, будучи размножены в большом количестве списков и распространены в народе, оказали наиболее существенное и заметное влияние на развитие как литературы и идеологии, так и старообрядческого движения в целом. Входящие в состав этих книг литературно-публицистические сочинения, с наибольшей полнотой представленные в наших архивах и доныне находимые археографами в крестьянских домах, нуждаются в первоочередном научном описании и исследовании. Поскольку истоки старообрядческой идеологии и литературного творчества уходят корнями в ранний, «документально-архивный» период литературно-публицистической деятельности старообрядцев, определенное место в настоящей работе занимает рассмотрение важнейших сочинений этого времени. В работе нашли отражение также немногочисленные сочинения, написанные старообрядцами и после 1682 г. и, в особенности, созданные ими сборники-книги или компилятивные подборки сочинений, без изучения которых общая картина возникновения и функционирования старообрядческой книги была бы неполной. При

этом главное внимание мы стремились уделить сочинениям, пользовавшимся наибольшей популярностью у читателей-старообрядцев в пределах каждого из периодов и сохранившихся преимущественно в достаточно большом количестве списков.

СТАРООБРЯДЧЕСКАЯ КНИГА КАК ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНЫЙ ФЕНОМЕН

Книга, как важнейший элемент православной христианской культуры, всегда пользовалась на Руси высочайшим авторитетом. При этом число названий распространенных книг было ограниченным, обозримым, а книги доступными для прочтения или хотя бы ознакомления каждому образованному, «книжному» человеку. Практически любая из «глаголемых» (т. е. известных) книг была знакома московским книжникам и занимала подобающее ей место в системе национальных духовных ценностей. Появление в свет каждой новой книги становилось общественным событием, вызывавшим оживленное обсуждение. Печатные книги, как правило, утверждались на церковных соборах, подносились издателями царю и патриарху, а затем рассылались по стране централизованным путем. Книги, попадавшие в страну из-за рубежа, подвергались церковной цензуре и либо принимались для свободной продажи, либо же отвергались и запрещались. Однако стремление церкви и государства установить идеологическую монополию на репертуар национального чтения никогда не достигало успеха. Рукописная книга лишь в слабой степени была подвержена церковному контролю, и духовенству приходилось считаться с существованием популярной в народе и освященной вековой традицией внецерковной, а иногда и антицерковной литературы.

Еще в 20—40-х гг. XVII в. в Московском государстве произошли глубокие социально-политические изменения. Торгово-промышленное сословие, сыгравшее столь значительную роль в изгнании из страны польско-литовских интервентов, предприняло попытку создать собственную «интеллигенцию» и с ее помощью развить демократическое направление в национальной культуре. Новое культурно-реформистское течение возглавил кружок «ревнителей древлецерковного благочестия» под руководством царского духовника Стефана Вонифатьева.[65] Члены кружка «ревнителей» взяли под свой контроль единственную в то время русскую государственную

типографию — московский Печатный двор и вплоть до 1653 г. определяли государственную политику в области книгоиздательского дела. В эти годы формируется особый тип московского книжника, в библиотеке которого обязательно представлено большинство московских изданий 1644—1653 гг., выпущенных в свет Печатным двором, а также ряд книг, изданных на Украине в первой половине XVII в.

Опубликованные С. П. Лупповым списки покупателей ряда книг, продававшихся в книжной лавке Печатного двора за некоторые предреформенные годы, сообщают нам имена и профессии (или сословное положение) 2500 покупателей книг, 2/3 из которых были москвичами.[66] Почти четвертая часть купленных здесь книг падает, как показывают подсчеты, на церковных интеллигентов, в основном представителей низшего церковного клира — попов, дьяконов, дьячков и служек, монахов и игуменов многочисленных московских и окрестных монастырей. Этот уникальный по своей широте, хотя далеко не полный список русских, и в особенности московских, книжников середины XVII в. свидетельствует о формировании определенной демократической культурной среды, начинавшей задавать тон в сфере умственной и нравственной жизни тогдашнего русского общества. То, что во главе этого культурного движения находилась клерикальная интеллигенция, подтверждается и идеями, насаждавшимися в стране кружком «ревнителей». Характерно, что начиная с этого же времени в библиотеках книжников-традиционалистов появляются так называемые авторские сборники, включающие в свой состав тематические подборки выписок из тех же московских старопечатных книг. Многочисленность и многообразие такого рода сборников, переписывавшихся и вновь создававшихся вплоть до XX в., является бесспорным свидетельством устойчивости сложившегося типа книжной культуры, основание которому было заложено еще в дониконианскую пору.

Книга на Руси издавна воспринималась как духовный руководитель и одновременно как вместилище вечных идей, необходимых миру для сохранения духовного здоровья. Чтение приравнивалось к богоугодным делам. «Читать «почасту» не равнозначно зубрежке. Это не интеллектуальный акт, как в новой культуре барокко, а нравственная обязанность и одновременно нравственная заслуга».[67] На Руси ценилась душеполезность содержащихся в книге идей, а не информация как таковая, получившая самостоятельную цен-

ность в новой культуре барокко и породившая библиофильство как общественное явление в среде ее приверженцев.[68]

Книгопечатание, как известно, появилось в Московском государстве еще в середине XVI в. Однако понадобилось целое столетие, прежде чем печатная продукция единственной русской типографии начала «задавать тон» в религиозной и культурной жизни русского общества. Тем не менее и в середине XVII столетия рукописная книга, хотя и оттесненная на второй план, все еще прочно держалась в среде русских книжников. Профессиональные писцы обеспечивали общественную потребность прежде всего в светской естественнонаучной и нравоучительной, «душеполезной» книге. Переписывались летописи и степенные книги, создавались роскошные рукописи на заказ. Продолжалась переписка и некоторых богослужебных книг, тиражи которых не всегда удовлетворяли нуждам расширяющей свои границы страны.

В 50—60-х гг. XVII в. книгопечатание в Москве стало особенно интенсивным. К Печатному двору в эти годы прибавилась Верхняя дворцовая типография, а с присоединением Украины — типография Киево-Печерской лавры. Все шло к тому, чтобы к концу XVII столетия почти полностью вытеснить рукописную книгу из повседневного читательского обихода, как это случилось к тому времени в большинстве западноевропейских стран. Было ли такое развитие событий прогрессивным явлением для России того времени? На этот вопрос нет однозначного ответа. Господство печатной книги на книжном рынке в условиях суровой церковной цензуры означало фактическое установление жесткого церковного и государственного контроля над всей русской письменностью и литературой, влекло за собой неизбежное сужение доступного обществу книжного репертуара, а, следовательно, и кругозора русского читателя.

Однако заката и гибели рукописной книги в XVII в. не произошло, сохранилась она на Руси и в последующие два столетия как живая традиция, с сопутствующим ей книгописанием как особым ремеслом. И непосредственной причиной этого стал раскол русской церкви, начало которому было положено в 1653 г. реформой русской церкви. Благодаря полной идеологической переориентации деятельности Печатного двора его издания стали обслуживать начатую патриархом Никоном реформу. Из стен типографии одна за другой выходят богослужебные и учительные книги. «исправленные» по греческим образцам. Одновременно в работе типографии

все большее место начинает занимать выпуск антираскольничьей литературы, призванной противостоять идеологической пропаганде противников реформы — старообрядцев.

В ходе церковной реформы старые богослужебные книги повсюду изымались из церковного употребления и заменялись новыми, присылаемыми из Москвы. Возникшая на местах острая нехватка «дониконианских» богослужебных книг вызвала их усиленную переписку, что практиковалось и в более ранние времена. Подобных рукописных богослужебных книг сохранилось немало в наших хранилищах.

Церковная реформа патриарха Никона, его разрыв с «ревнителями древлецерковного благочестия» и отстранение последних от дел церкви и книгопечатания привели к резкому идейному размежеванию в рядах еще не окрепшей клерикальной интеллигенции. Значительная ее часть была отправлена в дальние ссылки или скрывалась от преследований. При царском дворе и в его окружении насаждалась элитарная культура барокко. Сосланные в Пустозерск руководители старообрядческого движения осознавали себя идеологическими преемниками участников кружка «ревнителей древлецерковного благочестия» и низовой, народной культуры в целом, интересы которой они выражали. За короткий исторический срок старообрядцы сумели создать целую серию антиниконианских догматико-полемических и богословско-учительных книг, насаждавших идеи духовного возрождения нравственной чистоты, борьбы с еретическими учениями. В то же время с помощью этих рукописных книг была начата своеобразная идеологическая «дуэль» с никонианскими изданиями с целью завоевания на свою сторону широких народных масс.

Старообрядческая рукописная книга является совершенно особым типом рукописной книги, опирающейся как на древнерусскую книгописную традицию, так и в неменьшей мере на традицию русского книгопечатания — как по форме, так и по содержанию. Рукописное «тиражирование» старообрядческих «изданий» самими читателями, стремление придать этим копиям статус «освященных» церковных книг является своеобразным феноменом русской книжной культуры на пороге нового времени. На долгие два с половиной столетия старообрядческая рукописная книга стала почти единственной формой удовлетворения духовных потребностей миллионов крестьян и ремесленников, не порвавших со «старой верой» своих предков.

Появление старообрядческой рукописной книги, становление которой проходило в 60—70-х гг. XVII в., приостановило процесс отмирания рукописной книги на Руси, продлив ее существование на длительный период. Хотя старообрядческая рукописная книга развивалась несколько обособленно, параллельно с церковной «никонианской» и светской рукописной, взаимодействие этих разновидностей рукописной книги не подлежит сомнению, что нашло отражение даже в их сходном внешнем оформлении. При этом старообрядческая рукописная книга стимулировала традицию книгописания в стране, не давая ей угаснуть.

Старообрядческая книга имеет ряд особенностей, которые позволяют говорить о ней как о совершенно необычном, самобытном явлении русской национальной культуры. Самобытность старообрядческой книги состоит прежде всего в том, что она впитала в себя как черты традиционной древнерусской книги, так и старопечатной книги второй половины XVI — первой половины XVII в., явившись по существу своеобразным сплавом той и другой. Возникнув в период, когда в стране уже длительное время существовало развитое книгопечатание, занявшее монопольное положение в обрядово-религиозной сфере, старообрядческая книга, искусственно оторванная от типографий, явилась по существу **постпечатной книгой**, обладавшей целым набором признаков, свойственных печатной книге. Старообрядцы-создатели рукописных книг не только стремились придать переписываемым ими книгам внешнее сходство с печатными «дониконианскими» книгами, копируя славянский «полууставный» шрифт, заставки и инициалы печатного книжного орнамента, переплеты Печатного двора, но и начиная с 1667 г. стали называть составленные ими рукописные сборники книгами, стремясь — в глазах читателей — уравнять их в правах с официальными печатными изданиями. Подражая колофону старопечатных книг, старообрядцы стали указывать в сделанных ими копиях на авторитетный оригинал: «писано с руки протопопа Аввакума» и др. Если же имелась возможность, снятые копии пересылались авторам для заверки. Некоторые книги с заверкой пустозерских писателей-узников сохранились.

Книги переписывались как профессиональными писцами на заказ, так и самими читателями, которые брали оригиналы для переписки у руководителей местных старообрядческих общин. Такие читательские копии легко узнать по по-

черку, часто неискусному, но тяготеющему к книжному полууставу. Таким образом старообрядцы противопоставили себя и свои книги мощной корпорации господствующей православной церкви, в ведении которой находились сотни людей: писатели, книжные справщики, переводчики. библиотекари — и, самое главное, технические средства: издательства и типографии, полностью контролируемые церковью и государством. Тем не менее, взяв на вооружение традиционные методы переписки книг, старообрядческие руководители сумели отстоять свои идеологические позиции.

Старообрядческая книга в ее завершенном, классическом виде родилась и сложилась не сразу. Но когда она сформировалась, объединив в одном переплете ходившие по рукам старообрядческие «тетради», выявился новый публицистический эффект. Умелый тематический подбор и порядок расположения текстов во вновь скомпонованных сборниках-«книгах» придавал создаваемым компиляциям зачастую самостоятельное смысловое значение. Каждый из таких сборников становился своеобразным литературно-публицистическим «сверхпроизведением» с присущей только ему идеологической и художественной нагрузкой, с особым эмоциональным потенциалом. Характерный пример подобной книги — сборник БАН, 45.6.7, написанный в Пустозерске и содержащий подборку сочинений протопопа Аввакума и дьякона Федора Иванова. Помещенные в нем тексты помогают читателю проследить эволюцию отношения старообрядческой общины к царю Алексею Михайловичу по мере «закоснения» его в грехе и тщетность многократных попыток пустозерских «сидельцев» призвать царя-отступника к голосу правды.[69] В сборник вошли: «Книга бесед» протопопа Аввакума, его же «Гимна о пресвятой Богородице» и Первая челобитная царю Алексею Михайловичу, «Послание» дьякона Федора к сыну Аввакума — Иоанну Аввакумовичу на Мезень, отрывки из аввакумовской «Книги толкований» и его второго послания к Симеону Крашенинникову. После завершения сборника к нему было присоединено «Возвещение от сына духовного ко отцу духовному» (Аввакуму) с ответом последнего на это «Возвещение» — сочинение, трактующее обстоятельства внезапной мучительной смерти «заблудшего в вере» монарха.[70]

Мы привели пример «зрелой» старообрядческой книги литературно-публицистического характера, созданной в Пустозерске в 1675—1676 гг. Некоторые из числа других сохра-

нившихся старообрядческих «книг» отражают различные «стадии» эволюции типа такой книги. Эту эволюцию можно представить в виде последовательной цепочки, развернутой во времени: старообрядческий архив — литературно-архивный сборник — литературно-публицистическая книга с тематической подборкой текстов. Типичным примером литературно-архивного сборника является исследованный нами в настоящей работе «Христианоопасный щит веры против еретического ополчения», созданный в 1667—1669 гг. иноком Авраамием на базе хранившегося у него архива Московской старообрядческой общины. Материалы этого сборника в свою очередь послужили Авраамию одним из главных источников для его публицистически заостренной Челобитной царю Алексею Михайловичу, написанной им в заключении и получившей распространение в качестве одной из популярных старообрядческих книг.

Из числа старообрядческих книг, принадлежащих к другим типам, следует назвать богословско-учительные сборники. Наиболее типичным примером такого сборника с эсхатологическим уклоном является книга учительных слов московского философа Спиридона Потемкина, составленная уже после смерти автора (в 1664 г.) дьяконом Федором Ивановым.[71] Сборник включил в свой состав два письма, которыми обменялись «никонианин» — отступник Андрей Плещеев со своим духовным отцом протопопом Аввакумом. Этот аргументированный спор о выборе жизненного пути в переломный момент русской истории был умело помещен составителем «Книги» среди слов Потемкина, пронизанных близким ожиданием конца мира и наступления антихристова царства.

Типичным примером старообрядческой книги догматико-публицистического характера является сборник, включающий одно сочинение — «Сказание о новых книгах», написанное соловецкими монахами в 1666—1667 гг. и содержащее критику реформированных при патриархе Никоне богослужебных книг и обрядов. Сборник, состоящий из 78 тематически подобранных глав с особыми заголовками, был написан на материалах богатейшей на Русском Севере монастырской библиотеки. Один из списков сборника, переписанный и дополненный архимандритом Никанором, содержит 12 дополнительных глав, включающих тексты тех источников, на базе которых были написаны некоторые предшествующие главы.[72]

Конечно, деление старообрядческих книг на типы и лите-

ратурные жанры не должно быть чрезмерно жестким. Часто как отдельные сочинения, так и в особенности их подборки, составляющие «книги», носят сложный многожанровый характер, что явилось отражением потребностей старообрядческой литературы, стремившейся в ограниченном объеме вновь созданных литературных памятников вместить все многообразие своих проблем. Синтез жанров, их «текучесть» — один из главных признаков старообрядческой литературы. Вместе с тем, говоря о старообрядческой книге, необходимо иметь в виду ее функциональную роль носительницы новой идеологии и проводника этой идеологии в народные массы. Стремление старообрядческих идеологов и писателей «уравнять в правах» созданные ими публицистические книги с новоизданными «никонианскими» книгами и сочинениями было обусловлено необходимостью вести постоянную идеологическую полемику со сторонниками и организаторами церковной реформы. В этих условиях появление каждой новой старообрядческой книги определенной тематики всегда было полемическим откликом на вышедшую из печати ранее богослужебную или догматико-полемическую «никонианскую» книгу. Являясь действенным орудием идеологической борьбы народа против засилья насаждавшейся сверху официальной идеологии и культуры, старообрядческая книга как своим содержанием, так и самим фактом своего существования способствовала сохранению духовного свободомыслия и нравственного начала в средневековой России.[73]

МЕТОДЫ И ПРИЕМЫ ИЗУЧЕНИЯ СТАРООБРЯДЧЕСКОЙ КНИГИ

Письменное наследие старообрядцев XVII в. столь велико и многообразно, что ставит перед исследователями задачу выработки особых подходов для его систематизации и изучения. В. Г. Дружинин, создавший наиболее полный справочник-указатель всех известных по печатным описаниям старообрядческих сочинений, а также их сохранившихся списков,[74] в своей работе не принимал во внимание состава рукописей, из которых эти сочинения были извлечены. Собирая и систематизируя материал, В. Г. Дружинин и не ставил перед собой задачи выяснения взаимосвязей между сочинениями, входящими в те или иные сборники, не давал оценки их публицистическому значению. К этому надо добавить, что неразработанность в текстологической науке XIX в. теории

«литературного конвоя» не давала исследователю достаточных оснований для того, чтобы обратить должное внимание на эту сторону литературного процесса. Между тем, как показали исследования Д. С. Лихачева, обращение к «литературному конвою» может дать исследователю литературного памятника весьма важный дополнительный материал для работы с ним.[75] Еще более значительной и важной представляется нам роль «литературного конвоя» при изучении литературно-публицистического наследия старообрядцев в силу особых исторических условий, в которых происходило создание и распространение их сочинений. Дальнейшее развитие названной теории на материале старообрядческих сочинений позволило нам подойти к решению задачи по реконструкции первоначальных авторских сборников-книг, не дошедших до нас в автографах и авторских списках.

Для В. Г. Дружинина как составителя вышеназванного справочника-указателя не было существенно важным, сохранилось ли старообрядческое сочинение в одном или нескольких списках, в форме столбца, свитка или в составе рукописной книги, в малодоступном старообрядческом архиве или в ряде библиотек в большом количестве копий. Между тем учет такого рода особенностей имеет принципиальное значение, так как позволяет оценить роль и значение исследуемого сочинения в системе всей старообрядческой письменности и идеологии, его популярность и распространенность в XVII в. и в последующие эпохи. Для исследователей старообрядчества и его письменного наследия совсем не безразлично, является ли то или иное сочинение частным посланием какому-либо определенному лицу, а тем более черновиком и вовсе никому не посылавшегося письма, или же оно входит в состав тематической подборки литературных сочинений, распространенной по стране в сотнях списков. Анализ всей совокупности старообрядческой литературы XVII в. привел нас также к выводу о том, что составившие ее памятники письменности в разные исторические периоды несли различную социально-политическую нагрузку. Именно поэтому изучению этих памятников было необходимо предпослать аргументированную периодизацию литературного творчества старообрядцев, представленную нами выше.

Д. С. Лихачев особо подчеркивает важность учета литературного окружения применительно к сборникам древнерусской литературы, «которые по устойчивости своего состава и внутренней идейной связанности всех своих частей могут

рассматриваться как отдельные самостоятельные произведения».[76] Входящие в них сочинения, как отмечает ученый, «частично специально перерабатывались для этих сборников (сокращались или расширялись в каком-либо особом направлении, разбивались на отдельные эпизоды, включались этими эпизодами в различные места сборника по хронологическому или тематическому принципу и т. п.). частично же сохраняли признаки своей самостоятельности — в зависимости от характера сборника. В большинстве случаев такие сборники устойчивого содержания обладали даже особыми названиями и, следовательно, действительно воспринимались их читателями как единые произведения».[77] Сборники с «менее устойчивым составом» Д. С. Лихачев предлагает называть «циклами произведений, объединенных каким-либо общим (географическим, хронологическим или тематическим) признаком». Наконец, выделяет исследователь и сборники устойчивого состава «известные только в одном экземпляре (как «Изборник» Святослава 1076 г., Паисиевский сборник XIV в. и др.), но объединенные строгим замыслом их составителя».[78] Все названные здесь типы литературных сборников можно обнаружить и в старообрядческой письменности XVII в., что свидетельствует об использовании старообрядцами методов и приемов, восходящих к древнерусской традиции. Однако сравнительно небольшая временна́я дистанция, отделяющая от нас процесс становления старообрядческой книги, дает возможность восстановить ряд деталей этого интересного культурного процесса.

Примером сборников устойчивого состава, скомпонованных единовременно из сочинений одного автора и обладающих общим названием, данным автором или составителем, являются «Книга» Спиридона Потемкина, «Сказание о патриархе Никоне» дьякона Федора Иванова. «Книга толкований» и «Книга бесед» протопопа Аввакума и др. Входящие в эти книги «слова», «поучения» или «главы» объединены общим замыслом, стилем, часто имеют перекрестные ссылки. К типу сборников с «менее устойчивым составом», содержащих, по определению Д. С. Лихачева, «циклы» сочинений, принадлежит, как можно допустить, ряд старообрядческих сборников, составленных московскими книжниками: игуменом Феоктистом, дьяконом Федором Ивановым, иноком Авраамием. Создавались такие сборники и в Пустозерском остроге сосланными туда писателями-старообрядцами.

Часто одни и те же старообрядческие сочинения попадали

в состав различных «циклов», где несли разную смысловую нагрузку в общем контексте этих книг. Иногда это приводило к тому, что составляющие эти книги сочинения подвергались тем или иным изменениям (сокращались, дополнялись вставками, снабжались новыми вступлениями или заключениями, меняли свои заголовки). Эти изменения делались составителями и редакторами книг с целью более четкой реализации идеологического замысла. В результате возникали новые редакции сочинений, объяснить появление которых нельзя иначе, как изучив все особенности сборников, для которых они создавались и в составе которых распространялись. К сожалению, эти соображения зачастую не принимались во внимание авторами научных описаний старообрядческих сборников, дававших так называемое выборочное описание статей. Между тем знание литературных «циклов», в состав которых входит то или иное сочинение, помогло бы исследователю «узнать» и выделить старообрядческую «книгу» и объяснить множественность существующих вариантов заголовков, начальных слов и других особенностей списков.

В некоторые сборники такого рода, составленные из сочинений нескольких старообрядческих авторов, включались и нестарообрядческие сочинения, важные в плане «высветления» общей концепции сборника. Эту концепцию почти всегда можно обнаружить, исследуя тот или иной сборник. Лишь немногие из старообрядческих сборников такого рода имеют заголовок, отражающий замысел составителя, как например сборник инока Авраамия: «Христианоопасный щит веры против еретического ополчения». Впрочем, далеко не всегда можно доказать «неслучайность» объединения в одном сборнике нескольких старообрядческих сочинений, даже если они посвящены одной теме или просматривается общая концепция сборника. Для более уверенного суждения о сознательном объединении этих сочинений составителем в один «цикл» с целью конструирования подлежащей распространению старообрядческой книги необходимо отыскать «дублера» — хотя бы еще один сборник такого же или сходного с ним состава. Несколько таких сборников рассмотрено нами в данной работе. Следует отметить, что интересующие нас старообрядческие «книги» разнообразны не только по содержанию, но и по составу. Некоторые из них состоят из одного-двух сочинений, другие из значительно большего их числа. Такие книги можно охарактеризовать как сборники

сложного состава. По жанрово-тематическому содержанию книги сложного состава можно подразделять на следующие группы: 1) сборники документов начального этапа «старообрядческого движения, включающие послания и челобитные видных деятелей старообрядчества, правительственные указы и распоряжения, а также решения церковных соборов, направленные против старообрядцев, и многое другое; это по своей сути сборники, содержащие архивные материалы старообрядческого движения; 2) сборники догматико-полемических сочинений старообрядцев и материалов, собранных ими с целью обличения книжно-обрядовой церковной реформы патриарха Никона; 3) литературно-публицистические сборники слов, проповедей, поучений и «прений о вере», пронизанные эсхатологической окраской и раскрывающие для читателей из народа идеологическую и нравственную сущность реформ патриарха Никона; 4) сборники эпистолярно-публицистического характера, включающие общественно значимую переписку членов старообрядческих общин по обрядово-догматическим и поведенческим вопросам; обычно такая переписка подвергалась предварительной писательской обработке, с целью придания ей публицистической заостренности в условиях активной борьбы с никонианским окружением; 5) богословско-нравоучительные сборники с сочинениями, в которых борьба с «никонианами» рассматривалась с философско-мировоззренческих, библейских позиций; 6) жития, сказания и повести агиографического характера, содержащие рассказы о новых мучениках за веру (положительный пример), а также об их противниках — «никонианах» (отрицательный пример).

В своей исторической жизни старообрядческие книги эволюционировали, подвергались переделкам. Возникали как бы последовательные редакции, «переиздания» одной и той же книги. Переделкой и редактированием книг занимались не столько их составители, сколько сами авторы — старообрядческие писатели, а рукописный способ «тиражирования» книг делал возможным многократную переработку текстов, входящих в их состав сочинений.

Для выявления старообрядческих книг сложного состава и их редакционных модификаций мы использовали метод составления типологических таблиц, в которых сопоставлялась структура книги, состав и порядок (последовательность) расположения в ней текстов. Составление таких таблиц было применено нами при изучении двух наиболее сложных по со-

ставу старообрядческих книг, а именно: «Книги» Спиридона Потемкина [79] и «Книги бесед» протопопа Аввакума. [80] Помимо главной задачи — выявления первоначального текста книги и ее позднейших редакций, такие таблицы дают возможность ясно представить степень распространения той или иной книги или ее редакций в читательской среде, временной период ее литературной жизни, конфессиальную среду, в которой она некогда функционировала.

Итак, исходя из изложенного, мы предлагаем рассматривать старообрядческую книгу как самостоятельное художественно-публицистическое произведение и в то же время как документ, заслуживающий всестороннего и специального литературоведческого и источниковедческого анализа с учетом кодикологических характеристик рукописей, в составе которых она сохранилась. Каждое из старообрядческих сочинений, входящих в состав такой книги, требует при его изучении обращения не только к его «литературному конвою», но и ко всей книге в целом как к единому памятнику. Это тем более необходимо потому, что, как мы уже говорили, часто одно и то же сочинение входило составной частью в две или более книг и было призвано нести в их составе различную смысловую нагрузку. Вместе с тем в ходе текстологического исследования важнейших старообрядческих сочинений XVII в. мы пришли к убеждению, что такого рода исследование литературного памятника позволяет не только изучить весь текст в эволюции, но и обстоятельства, связанные с его созданием: время написания, включения в состав «книги», «литературный конвой», а также установить автора или компилятора. Текстологическое изучение памятника в качестве одного из приемов литературоведческого исследования является важным проявлением комплексного подхода к изучению старообрядческой литературы.

Таким образом, сам предмет исследования — старообрядческая рукописная книга XVII в., изучение которой в столь широком объеме было предпринято нами впервые, потребовал выработки специфических приемов и методов исследования, которые могут быть использованы и развиты при обращении к изучению богатой старообрядческой литературы XVII и последующих веков.

Глава II

УСЛОВИЯ ФОРМИРОВАНИЯ СТАРООБРЯДЧЕСКОЙ ПИСЬМЕННОСТИ И КНИГИ

РУКОПИСНОЕ НАСЛЕДИЕ ПЕРВЫХ СТАРООБРЯДЦЕВ

В истории русского старообрядчества особенно важен ранний этап деятельности первых защитников «старой веры», когда происходило формирование и становление их мировоззрения, представлений о текущем времени, о роли церкви и государства в жизни общества, о правах и обязанностях рядового человека в общественной жизни, о месте и роли Русского государства в мировом историческом процессе.

Начало деятельности старообрядческих идеологов и писателей относится к 1653 г., когда вновь избранный московский патриарх Никон приступил к проведению церковной реформы по унификации русских богослужебных книг и обрядов по греческим образцам. Реформа Никона послужила непосредственным толчком для выступления церковной оппозиции — небольшой группы церковных «интеллигентов» из числа возникшего ранее кружка «ревнителей древлецерковного благочестия» и примкнувших к ним лиц. Однако корни начавшегося движения лежали глубже. Тенденция, ведущая к расколу русского общества проявилась значительно раньше середины XVII в. и имела прямую связь с выходом Русского государства из относительной культурной изоляции, знакомством русских людей с достижениями Западной Европы, о путях и формах восприятия которых шли нескончаемые споры.

Поначалу узкоцерковное движение «ревнителей древлецерковного благочестия» против грекофильской церковной реформы патриарха Никона, со временем переросло в широкий народный протест против существующего общественного строя. Помимо объективных материальных, экономических и социальных факторов, значительное влияние на рост и распространение этого движения среди народных масс сыграла сознательная и целенаправленная пропаганда старообрядческих руководителей, которые в исторически короткий срок сумели создать целое литературное направление и распространить в списках по всей стране тысячи экземпляров своих зажигательных антиправительственных сочинений. Однако произошло это уже значительно позже, накануне и главным образом после церковного собора 1667 г., окончательно осудившего и поставившего вне закона руководителей старообрядческого движения и распространяемое ими учение. Нас же в настоящей главе будет интересовать вопрос о том, как шло накопление старообрядцами всего обширного обличительного материала против реформы Никона, т. е. та подспудная черновая литературная работа, что была проделана ими еще до соборов 1666—1667 гг. и отчасти в период их проведения. Собранный за эти годы материал подготовил тот поток старообрядческой литературы, что наводнил крестьянскую Русь, призывая ее к неповиновению церковным и светским властям, «предавшимся в руки Антихриста». Эта, рассчитанная на массового читателя, литература широко использовала методы эмоционального, художественного воздействия на читателя, что особенно хорошо видно на примере сочинений протопопа Аввакума. Поэтому она иногда сознательно шла вразрез с исторической правдой, являя собой, как и всякая художественная литература, симбиоз исторической правды и художественного вымысла. Именно это давало основание историку Н. К. Карамзину и другим оппонентам называть старообрядческую литературу «раскольничьим баснословием». Характерным, однако, является то, что в самом раннем пласте старообрядческой литературы «баснословия», в понимании Н. М. Карамзина, почти не встречается. Составляющие его сочинения отличает серьезная текстологическая и источниковедческая проработка текста на самом высоком исследовательском уровне своего времени.

В данном разделе работы нами рассмотрены материалы из архива игумена Феоктиста, книги и бумаги епископа Александра Вятского и известия о некоторых библиотеках

старообрядческих деятелей раннего периода истории старообрядчества. Сравнительный анализ столь разнородных материалов в том виде, в каком они сложились исторически, представляется плодотворным, так как позволяет рассмотреть составляющие их книги и документы не только как самостоятельные источники, послужившие основой для создания литературно-публицистических сочинений старообрядческой традиции, но и как комплексные образования, связанные с деятельностью конкретных лиц, разных по своему общественному статусу, но объединенных общей идеей и общей борьбой.

Архив игумена Феоктиста

В январе 1666 г. из Москвы в дальний город Хлынов на Вятке выехали два московских монаха: архимандрит Спасского Нового монастыря Иосиф и келарь Симонова монастыря старец Иосиф Чирков. С собой они везли царский указ к вятскому епископу Александру с требованием о выдаче им жившего на епископском дворе инока Феоктиста, бывшего игумена московского Златоустовского монастыря.[1] Как следует из содержания указа, а также из особого наказа, данного посланным на Вятку монахам, особый интерес московское правительство проявляло не только к личности инока Феоктиста, но и к его бумагам, книгам и письмам.[2] Однако прибыв на Вятку, московские посланцы Феоктиста там уже не застали: последний успел уехать из Хлынова в начале января того же года, направяясь в Игнатьевскую пустынь к старцу Григорию Неронову. В Хлынове при обыске, устроенном по царскому наказу на епископском дворе, были найдены многочисленные письма, документы и выписки из книг, которым в Москве была сделана «роспись», включившая 88 названий.[3] 15 февраля того же года, схваченный по дороге к Неронову инок Феоктист, на Патриаршем дворе был подвергнут допросу.[4] Судя по ответам, которые давал на этом допросе Феоктист, допрашивавших его лиц особенно интересовали сведения о бумагах из его архива, и Феоктист давал объяснения о том, откуда попали к нему те или иные документы и кто был их автором. Поскольку большинства бумаг из архива Феоктиста не сохранилось, пояснения его владельца дают нам возможность отождествить многие документы, числящиеся в «росписи».

Был ли, однако, архив Феоктиста его личным архивом? В какой-то мере да. Но обширный круг числящихся в нем

по росписи документов, прямо не связанных с личностью Феоктиста, свидетельствует о более широком значении этого собрания. И действительно, как мы знаем, Феоктист, долгие годы бывший близким сподвижником Ивана Неронова (первого вождя старообрядческой оппозиции), выполнял при нем обязанности личного секретаря. К Неронову и Феоктисту, как в главный центр руководства борьбой с церковной реформой патриарха Никона, стекались письма, книги и документы. Между тем, сам Иван Неронов уже в 1655 гг. отошел от активной борьбы с патриархом и официальной церковью и постригся в монахи в Спасо-Евфимиевом монастыре под именем Григорий. Но многие документы из его личной переписки, как мы можем судить по росписи, остались у Феоктиста. Оказались у Феоктиста и документы, связанные с епископом коломенским, а затем вятским Александром, при дворе которого Феоктист жил, после ухода от Неронова, сначала в Москве, а затем на Вятке, где и был арестован. Много писем получил Феоктист, по его собственному свидетельству, и от царского духовника Стефана Вонифатьева, первое время сочувствовавшего старообрядцам, а также и от других лиц. Таким образом, архив игумена Феоктиста являлся средоточием материалов всей антицерковной старообрядческой оппозиции за период с 1653 по 1665 гг. включительно, и именно в этом качестве особенно интересовал церковные власти.

Наиболее обширную и интересную часть архива Феоктиста составляла переписка старообрядцев между собой, а также их письма, послания и челобитные, адресованные царю, царскому духовнику и другим приближенным к царю лицам. Самым ранним по времени создания сочинением в росписи архива Феоктиста названа «Отписка к великому государю на десяти столбцах, да в том же столпику отписка к протопопу Стефану на четырех столпцах, да к Гаврилу протопопу отписка на получетверте столбцах». (№ 47)* [5] Это, по-видимому, подлинник трех писем Ивана Неронова из Спасо-Каменного монастыря, в том числе одного к царю, написанных им в феврале 1654 г.

В росписи архива значатся также «десять тетрадей, а в них писаны списки с отписок к великому государю им Каменного монастыря от Ивана Неронова» (№ 2). Можно думать, что этот сборник копий (десять тетрадей!) с писем

* Здесь и далее в круглых скобках указывается порядковый номер рукописи по росписи архива Феоктиста.

Неронова списал сам Феоктист,[6] включив в него и другие письма к царю, в частности, первое письмо от 6 ноября 1653 г.,[7] а также, вероятно, «Роспись к царю государю», изданную Н. И. Субботиным как «Роспись спорных речей протопопа Ивана Неронова с патриархом Никоном».[8] В этой «росписи» Иван Неронов обличает церковный Собор 1654 г., принявший решение о проведении церковной реформы, осуждает несправедливые поступки патриарха Никона по отношению к своим идейным противникам. Особенно большое внимание уделяет автор делу муромского протопопа Логина, осужденного Никоном. В связи с делом Логина стоит и № 50 в росписи архива Феоктиста, где названа «Челобитная всего Рязанского и Муромского уездов за руками к архиепископу Мисаилу Рязанскому, на другой стороне писано к духовнику Стефану на полпятнадцати столбцах». Этот документ, подававшийся, по всей видимости, также и Стефану Вонифатьеву (передавшего его игумену Феоктисту), сохранился.[9] Упоминание документа в «Росписи спорных речей» свидетельствует о том, что составлен он был до 6 ноября 1653 г.

Письма Ивана Неронова, сохранившиеся в сборнике копий XVIII в. (ГИМ, собр. Уварова № 494/131) и изданные Н. И. Субботиным, дают нам хорошую возможность, опираясь на их содержание, попытаться отождествить некоторые документы из архива Феоктиста, относящиеся к самому раннему периоду зарождения старообрядческого движения. Наиболее важным в этом плане является второе послание Ивана Неронова к царю от 27 февраля 1654 г., где впервые им были использованы собранные старообрядцами материалы на обличение новых книг и обрядов. Так, замену коленных поклонов поясными в некоторых частях церковной службы Неронов называет здесь «непоклоннической ересью», ссылаясь на свидетельства из Пандектов Никона Черногорца, где помещено «Дамаскиново изложение о ересех».[10] Давая объяснение двуперстному крещению, Неронов излагает в своем послании Сказание о Мелетии патриархе Антиохийском, ссылается на слово св. Феодорита, слова Максима Грека и на «Книгу о вере» (М., 1648 г.). К сожалению, имеющиеся в росписи архива Феоктиста сведения по этому вопросу слишком общи, а документы могли быть составлены и позднее, в период жизни Феоктиста и Григория Неронова в Игнатьевой пустыни уже после 1657 г.[11] Самым важным в вышеназванном послании Неронова к царю является впер-

вые высказанная старообрядческим руководителем мысль о настоящем времени, как о времени наступления «царства Антихриста», который «зане не от шуицы явитися будет, но десными народ прельстити покусится и всякую добродетель лицимерием возлюбит», т. е. явится в мир исподволь, незаметно, с «черного хода».[12] Неронов явно намекает на то, что церковные реформы патриарха Никона являются делом Антихриста и способствуют его «воцарению». Эта мысль, впоследствии развития старобрядческими идеологами, легла, как мы увидим ниже, в основу их мировоззренческих представлений.

В архиве Феоктиста имелись материалы, связанные с епископом Павлом Коломенским — единственным из числа членов русского епископата, отказавшимся подписать решения собора 1654 г. и открыто выступившим против церковной реформы. Будучи сослан на Север в Палеостровский монастырь, Павел погиб там при невыясненных обстоятельствах. У Феоктиста сохранилось письмо епископа Павла к Ивану Неронову на восьми столбцах (№ 41), написанное, вероятно, сразу же после собора 1654 г.,[13] «Отписка Игнатия Иванова к епископу коломенскому» (№ 85),[14] а также «тетратка о изгнаньи коломенского епископа Павла» (№№ 56 и 79). К сожалению, ни один из этих документов не сохранился.

В росписи архива Феоктиста под № 12 числятся «пять тетратей: выписки из Гранографа о царе Константине и о детях ево. . .» (№ 12). Это рассказ о римском цесаре Константине, заставившем своего брата «царя константинопольского» Константина вернуть изгнанным им архиереям святительские престолы, полностью приведен в письме Неронова к Стефану Вонифатьеву и был предназначен для ушей царя Алексея Михайловича.[15] Притчей, выписанной им из Хронографа, Неронов надеялся побудить царя к вмешательству в действия церковных властей и заставить патриарха Никона снять наложенные им «клятвы» и наказания на духовных лиц, непокорных его воле.

Писем и документов, достоверно принадлежавших самому игумену Феоктисту, в его архиве числится немного и ни одно из них не сохранилось в подлиннике. Совсем неизвестны нам челобитные Феоктиста к царю (№ 71); «Отписка к Феоктисту да Челобитная, подписанная великому государю Феоктистова» и (№ 60): выписка из многих книг, да Отписка к Федору Михайловичу (Ртищеву), да Челобитная Феоктистова великому государю. . .», а также письма к самому Феоктисту:

«восьм отписок к старцу Феоктисту от Васки Пачежерца (№ 48), «Игнатия Иванова Отписка к Феоктисту» (№ 74), «три отписки Родиона попа к Феоктисту, да выписки о разрешении» (№ 81), «Отписка Артемья Григорьева к Феоктисту» (№ 85). Остались неизвестными нам и письма Феоктиста к Ивану Неронову.[16] К числу сохранившихся в списках относится письмо Феоктиста к протопопу Стефану Вонифатьеву из Спасо-Каменного монастыря, посланное 13 июля 1654 г.[17] Письмо это, написанное Феоктистом по поручению Ивана Неронова и, вероятно, совместно с ним, содержит призыв к царскому духовнику встать на сторону старообрядцев, ввиду усилившихся слухов о возможном смещении Никона. Неронов и Феоктист надеялись на то, что Стефан Вонифатьев станет преемником Никона на посту патриарха. В письме содержатся интересные подробности из жизни Ивана Неронова в ссылке в Спасо-Каменном монастыре.

В росписи архива отмечены также «четыре тетради о истинном дусе, в начале написано: Покажите нам, христолюбивии, на сем утвердившеся. . .» (№ 9). По-видимому, это сочинение принадлежит самому Феоктисту. На допросе в Патриаршей палате Феоктист показал: «о исправлении книжном и о святом и животворящем дусе Господе истеннем. . . писал я, Феоктист, за послушание старца Григория совет приемля, собираючи от божественного писания. . .»[18] Это сочинение сохранилось в двух списках с названием «Вкратце собрание от божественных писаний о пресвятом и животворящем дусе и Господе истеннем и яко во исповедании веры духа святаго Господа истиннаго и животворящего глаголати подобает».[19]

В росписи архива числятся несколько писем и челобитных протопопа Аввакума, адресованных царю и другим лицам. Те из них, что сохранились, попали в Патриаршую библиотеку по большей части из архива Феоктиста, который получил их, по его признанию, от Стефана Вонифатьева, Ивана Неронова или же списал сам. Одно из писем «Отписка Аввакума протопопа на трех столбцах к Феоктисту» (№ 59) адресовано, как видим, ему самому и было написано Аввакумом на Мезени весной 1665 г. для посылки в Москву. Так как Феоктист к этому времени уехал на Вятку, письмо было переслано ему туда 26 марта того же года.[20] В письме к Феоктисту Аввакум просит не сетовать на то, что своим поведением в Москве он навлек новые преследования на московских старообрядцев. Второе письмо, от 1654 г., адре-

совано протопопу Ивану Неронову (№ 39).[21] Под № 46 в росписи архива числятся «Три челобитные великому государю Аввакума протопопа на пяти столбцах...» Эти челобитные к царю, в которых Аввакум описывает свою жизнь в сибирской ссылке и обращается с просьбами, написаны — две первые в Москве в конце 1663—1664 гг., а третья — по дороге в мезенскую ссылку, в Холмогорах, незадолго до 21 ноября 1664 г., когда и была отослана адресату.[22] Числится в росписи также «тетратка, а в ней писано на четырех листах от божественного писания собрание протопопа Аввакума» (№ 15). Следовательно, по возвращении из сибирской ссылки протопоп Аввакум сразу же включился в общую работу московских старообрядцев по сбору обличительных материалов, направленных против реформы Никона, легших в основу его позднейших обличительных посланий и книг. По предположению Н. И. Субботина, речь здесь идет о сочинении под названием: «Собрание и снискание о божестве и о твари»,[23] включенном впоследствии в «Книгу толкований и нравоучений», написанную Аввакумом в Пустозерске.

Группа документов из архива Феоктиста имеет отношение к делу патриарха Никона, возникшего в связи с его уходом с патриаршей кафедры в 1658 г. и с последующим собором 1660 г. Отъезд Никона в июле 1658 г. в Воскресенский Новоиерусалимский монастырь и отстранение его от руководства церковью возродили надежды старообрядцев на возврат к старым обрядам и свертывание церковной реформы. Предстоящий церковный собор, на котором старообрядческие лидеры готовились дать отпор «никонианам» и ожидание выборов нового, более благосклонного к ним патриарха, усиливали их старания. В этой связи интерес представляет числящаяся в росписи архива под № 86 не сохранившаяся «Отписка протопопа Аввакума об началу, к архимандриту Никанору на Соловки». Сам факт переписки Аввакума с будущим руководителем соловецкого антиправительственого мятежа весьма знаменателен. Возможно он связан с тем, что Никанора старообрядцы в 1664 г. рекомендовали царю как одного из кандидатов в патриархи взамен низложенного Никона.

На соборе 1660 г. обязанности главы русской церкви были временно возложены на митрополита Сарского и Подонского Питирима. На это избрание бывший патриарх тотчас же наложил «клятву». В ответ на это митрополит Питирим соста-

вил «Отзыв», в котором пытался доказать незаконность никоновой «клятвы». Свой ответ Питирим дал списать игумену Феоктисту и он оказался в числе бумаг последнего: «тут же написано о избрании Питирима и о клятве Никона патриарха».[24] Имелось у Феоктиста и само Деяние собора 1660 г., о чем златоустовский игумен упомянул на допросе в Патриаршей палате.[25] Тогда же московским правительством были разосланы письма ко всем русским иерархам с просьбой высказаться о «клятве» Никона. В архиве Феоктиста имелась «Отписка осми владык о клятве Никона патриарха на Питирима митрополита Сарского и Подонского на трехнадцати столбцах» (№ 78), а также «двадцать четыре тетрати в четверть, а в них писано собрание на клятву Никона патриарха, каковы письма подали великому государю Питирим митрополит Сарский и Подонский и Александр епископ Вяцкий и Калист епископ Полоцкий» (№ 34).[26]

Имелись в архиве Феоктиста и материалы, обличающие Никона и близких к нему лиц в еретичестве, отступничестве от веры и посягательстве на царскую власть и величество. Это «Роспись, что в 169 году великому государю подал подъяк Федор Трофимов.[27] Хотя год подачи царю «Свитка» Федора Трофимова указан в документе неверно, речь несомненно идет, как справедливо отметил Н. И. Субботин, о двух «росписях», врученных царю в 1666 г., накануне церковного собора, а именно о «Росписи, за что я, Фетка, Никона патриарха и учеников его еретиками и отступниками называл и называю» и «Росписи вкратце. чем Никон патриарх с товарищи на царскую державу возгордились и его царский чин и власть и обдержание себе похищают». Оба эти документа, написанные рукой Федора Трофимова, были опубликованы Н. И. Субботиным по подлинным свиткам Синодального собрания.[28]

Большое значение придавали старообрядческие руководители рассмотрению догматических вопросов, что также нашло отражение в бумагах игумена Феоктиста. Так, о двуперстном крещении собирали исторический материал не только Феоктист и Иван Неронов, написавшие «девять тетратей, а в них написано о сложении перст десныя руки. . .» (№ 21),[29] но и епископ Александр Вятский, который по просьбе дьякона Федора Иванова написал в 1665 г. «две тетрати о сложении перстов крестного знамения, собрание Олександра епископа Вяцкого» (№ 6),[30] а также живший на далеких Соловках писатель Герасим Фирсов. Сочинение

Фирсова под названием «О сложении перстов десныя руки» сохранилось и издано Н. К. Никольским, относящим его создание примерно к 1657 г.[31] В росписи архива Феоктиста это сочинение значится как «восемь тетратей. а в них писано о крестном знамении из Соловков смиренного инока, а а имени не написано, а в начале на первой тетрати написано: Послание ко брату смиренного инока, но и православного, обители Пантократовы во отоце окияна моря, сиречь Соловки» (№ 22).

Другим важным для старообрядцев полемическим вопросом был вопрос о божественной Троице и исхождении Святого духа: «десять тетратей о святом истинном Дусе, собрание Григория Неронова» значится в росписи архива Феоктиста (№ 19). Это сочинение не сохранилось. Зато широкую известность у старообрядцев получила «Книга о правой вере» Спиридона Потемкина, в состав которой в качестве 2-й главы вошли числящиеся в росписи «три тетрати в полдесть старца Спиридония Потемкина о истинном Господе и о святем и животворящем Дусе» (№ 7), а также «четыре тетрати, а в них написано на двух собрание старца Спиридона Потемкина о истинном Дусе. . .» (№ 25).[32] По вопросу о единогласном церковном пении в архиве Феоктиста имелась «выписка о единогласном пении, писмо Никона патриарх (его руки) на четырех столбцах» (№ 76), и «две тетрати, а в них написано послание к святейшему Ермагену патриарху Московскому и всея Русии о церковном пении» (№ 18). По вопросу о двукратном возглашении «аллилуия» в «росписи» упомянуты выписки из Стоглава (№ 4)[33] и из жития Евфросина Псковского (№ 84).[34] Имелись у Феоктиста и другие материалы по вопросам церковной догматики, как например «выписка из многих книг о просвирах, о крестном знамении и о коленопреклонении на полчетверти столбцах (№ 49) и «выписка о церковном чину на десяти столбцах» (№ 51).[35]

В эти же годы, по мере выхода из печати новых богослужебных книг, старообрядческие книжники проводили обширную текстологическую работу по сверке этих книг со старопечатными и рукописными и накапливали обличительный мтериал против реформы богослужебных книг. Так, сохранилась выписка, содержащая сверку нового Служебника, выхода 1656 г. со старым Служебником 1623 г., сделанная епископом Александром Вятским.[36] Аналогичную работу вели Иван Неронов и игумен Феоктист,[37] протопоп Аввакум,[38] старец

Трифилий,[39] поп Родион[40] и многие другие.

Особый интерес представляет выяснение круга чтения первых старообрядцев, что дает возможность определить, из каких источников они черпали материал для своих мировоззренческих теорий. Несмотря на краткость сведений, содержащихся в «росписи», некоторые наблюдения по этому вопросу мы можем сделать. Так, среди бумаг Феоктиста имелись «три тетрати, а в них написано: Список «Свитка укоризны» Кирилу Транквилиону Ставровецкому о погрешении в словесех» (№№ 23 и 28). Это замечания на Учительное евангелие Кирилла Транквиллиона, составленные по поручению царя Михаила Федоровича и патриарха Филарета соборным ключарем Иваном Наседкою.[41] Игумен Феоктист, как он объяснил на допросе, «взял эти тетрати у старца Зосимы Златописца, что жил на Патриаршем дворе и в Новинском монастыре», то есть, видимо, из Патриаршей библиотеки. Так мы выясняем один из каналов, по которым материалы, хранившиеся в этой важнейшей государственной библиотеке оказывались в руках старообрядцев. Две выписки из Апокалипсиса «о откровении тайн божиих» (№№ 29 и 62) свидетельствуют об интересе старообрядцев к распространенным в то время эсхатологическим предсказаниям, сыгравшим важную роль в формировании старообрядческой идеологии.[42] Имелись у Феоктиста также выписки из Библии (из Книги царств, № 30), из Хронографа «о двунадесяти сивиллах» (№ 8), «тетратка... вопрос у Максима Грека Святогорца и ответ Максима Грека о притчах» (№ 38). Характерен интерес старообрядческих руководителей к прежним еретическим движениям на Руси, в которых они искали аналогий с «никонианской ересью». Так, была у Феоктиста «книжица в четверть, длинная, письменная на Феодосия Касова еретика (№ 1), а также «четыре тетрати, а в них писано о крещении человеком на еретиков обличение» (№ 32). Важна упоминаемая в «росписи» выписка из Повести о белом клобуке (№ 12) — сочинении, сыгравшем значительную роль в формировании идеологии старообрядчества, а также выписки из житий и служб Даниилу Переяславскому чудотворцу (№ 17) и Ивану Большому Колпаку (№ 83).

Под № 13 в «росписи» числятся «девять тетратей: выписка из крoников латинских, отчего на царство разорение приходит», а под № 26: «пять тетратей, а в них в начале написано о писании вин или причин, кия к погибели и к разорению царства приводят, переведено с розных книг латын-

ского языка». Это сочинение есть «Книга причины гибели царств», переведенная Василием Садовулиным (Садовским). А. И. Соболевский называет несколько списков этого сочинения, один из которых относится к XVII веку.[43] М. А. Салмина датирует это сочинение началом XVII в.[44]

Имелись у Феоктиста также «три тетрати о поставлении царском» (№ 10). На вопрос «властей» об этих выписках, Феоктист объяснил, что «о поставлении царском тетрати списал-де он в нынешнем во 174 году у епископа Александра Вятского для ради своей ведомости спроста».[45]

Представляют интерес также сведения «росписи» о имевшихся в архиве Феоктиста сочинениях келаря Троице-Сергиева монастыря Арсения Суханова с описанием его путешествий на православный Восток в 1650 и 1653 гг. Сочинения Суханова, и прежде всего его «Прение с греками о вере» и записка «О чинах греческих вратце», самым серьезным образом повлияли на формирование взглядов старообрядцев, и в первую очередь на их отношение к греческому духовенству. В росписи архива значатся «девять тетратей, а в них написано собрание о сложении перст десныя руки и Послание в Иеросалим с старцем Арсением Сухановым о церковных вещах во 158-м году» (№ 21), а также «восьм тетратей связаны, на первой тетрати написано Хождение старца Арсения Суханова во Иеросалим» (№ 3). По-видимому, речь здесь идет не о Проскинитарии Арсения Суханова, поданном царю в 1653 г., а о «Прении с греками о вере», — сочинении, написанном Сухановым в 7158 (1650) г. Это сочинение, по свидетельству игумена Феоктиста, он получил у упомянутого ранее старца Зосимы Златописца. Имелось в архиве и какое-то послание неизвестному боярину от «старца Арсения Троецкого» (№ 20). Сочинения Арсения Суханова не только переписывались и цитировались старообрядцами. В эти годы создаются самостоятельные старообрядческие версии «Прений с греками о вере», написанные московскими и соловецкими авторами-старообрядцами.

Владелец архива московский игумен Феоктист на соборе 1666 г. принес покаяние в своем противоборстве с церковью и умер в ноябре того же года в Покровском монастыре «что на Убогих домах» в Москве. Накопленный им архив позволяет представить все многообразие и многоплановость интересов московских книжников, стоявших у истоков старообрядческого движения. В собрании игумена Феоктиста еще в неоформленном, рудиментарном виде отразился весь

спектр проблем, надежд и устремлений первых старообрядцев, получивших развитие в последующие годы, в зрелый «книжный» период развития старообрядческой письменности и литературы.

Московский писатель и книжник — дьякон Федор Иванов

Дьякон Федор Иванов является одной из наиболее ярких фигур в истории старообрядческого движения. Его принято относить к молодому поколению первых старообрядцев, так как Федор не принадлежал к боголюбческому кружку. Он появился в столице лишь в 1658 г., в тот самый год, когда Никон оставил московское патриаршество и уехал в Воскресенский Новоиерусалимский монастырь. Происходя из священнической семьи, служившей в вотчине князей Одоевских, Федор, видимо по протекции князя С. М. Одоевского, был посвящен в дьяконы кремлевского Благовешенского собора.[46] Живя в Москве в тревожное и неспокойное время, дьякон Федор познакомился с рядом видных старообрядческих деятелей: Григорием Нероновым, игуменом Феоктистом, протопопом Аввакумом, суздальским священником Никитой Добрыниным, с игуменом ярославского Толгского монастыря Сергием, со многими соловецкими иноками, приезжавшими в столицу. Особенно большое влияние на Федора оказал игумен Покровского «что на Убогих» монастыря Спиридон Потемкин, которого молодой дьякон считал своим учителем. Видимо, бывал Федор и на ученых сходках в домах просвещенных бояр: Сергея Одоевского и Федора Ртищева, хотя на допросах у властей в декабре 1665 г. он это и отрицал.[47] Однако чаще дьякон Федор общался с демократическими слоями московских книжников, участвуя в сходках и чтениях в доме у Ивана Трофимова «за Москвою рекою в Садовниках у Козмы и Домьяна»[48] В эти годы он много читал, интересовался историей, церковной догматикой и стал убежденным противником проводившейся в жизнь церковной реформы. Позже, в 1667 г., Федор вспоминал: «Зело, грешный, скорбех, зря нынешния расколы церковныя и поисках о том немало в писаниях и зело искусных потом вопрошах, како бы не погрешить в вере».[49] В письме к игумену Феоктисту на Вятку от 26 марта 1665 г., дьякон Федор выступает уже как убежденный старообрядец, прося его вместе с епископом Александром «собрать от книг... и маленькую аллилуия и маленькое собраньецо о сложении перст», а также с предло-

жением прислать на Вятку для епископа Александра книги «новых выходов». [50]

Решительно встав на сторону защитников «старой веры», дьякон Федор отказался служить в церкви по новоизданным служебникам, и в декабре 1665 г. был арестован. На допросе в Патриаршей палате 9 декабря он показал: «по служебникам новые печати служивал, а ныне по новым служебникам не служит для того, что с старыми не согласны служебниками», а также потому, что по ним не служат «Григорей Неронов, протопоп Аввакум, а те люди добрые, да и Спиридон де старец (Потемкин) доброй де муж и православной». [51] Говоря о причинах, способствовавших формированию его старообрядческих убеждений, дьякон Федор сослался на прочитанную им Челобитную суздальского священника Никиты, написанную им в обличение новопечатных книг, а также на показанный ему Никитой «Служебник переводу Киприана митрополита Киевского и всея Русии, и тот Служебник с новыми не сходитца». [52]

До своего ареста дьякон Федор остерегался публично выступать с какими-либо посланиями или челобитными, хотя должно быть успешно вел устную пропаганду против новых книг и обрядов. Арест и неизбежность наказания побудили Федора к более активным действиям. В феврале—марте 1666 г. он обратился с челобитной к царю по делу о «хульных речах» попа Сысоя. [53]

Делу о попе Сысое старообрядцы придавали большое значение, надеясь использовать его при рассмотрении дела патриарха Никона на готовившемся церковном соборе. Поп Сысой, сторонник опального патриарха Никона, был привлечен к суду по делу о незаконном приезде Никона в Москву в Успенский собор в 1661 г. и сослан в Вологду. Весной 1665 г. он в пьяном виде «говорил... глаголы хулные на Спаса нашего: по делу-де Христа жиды распяли за воровство его». Свидетели этого случая рассказали о нем находившемуся проездом в Вологде Григорию Неронову, который незамедлительно явился к вологодскому архиепископу Симеону и потребовал организации следствия по этому делу. Ничего не добившись от архиепископа, Неронов, по приезде в Саровскую пустынь, широко известил своих сторонников об этом деле, решив максимально использовать его для компрометации опального патриарха и его реформ. Узнав о деле попа Сысоя из его Челобитной к царю, Федор не замедлил известить об этом церковных иерархов и подал 8 февраля

1666 г. «сказку».[54] По этому делу был допрошен также старец Ферапонт, слышавший о высказывании Сысоя от Неронова.[55] В поданной Федором Челобитной к царю излагалось то же дело «о богохульных и жидовских речах» попа Сысоя на «Спаса нашего Исуса Христа» и высказывалось предположение «не старых ли жидов отродья, Никонов поборник?», то есть не является ли поп Сысой последователем ереси жидовствующих?[56] Возможность обвинить попа Сысоя, а через него и Никона в ереси жидовствующих, видимо, сильно занимала Неронова и Федора. По словам дьякона, в доме у Ивана Трофимова он читал также и «книги, которые отречены честь христианам» и среди них были, возможно, сочинения еретиков.[57] В архиве Феоктиста, как мы уже говорили, такие книги имелись. На Соборе 1666—1667 гг. Григорий Неронов вновь попытался поднять дело о еретических высказываниях попа Сысоя, изложив его в своей Челобитной вселенским патриархом.[58] Однако ни русские церковные власти, ни, тем более, греческие иерархи не были заинтересованы в рассмотрении этого дела, опасаясь, что оно может бросить тень на церковную реформу патриарха Никона.

Арест Федора в декабре 1665 г. и нависшая над ним угроза сурового наказания, поставили перед ним вопрос о выборе образа действий. Упорство в отстаивании своих убеждений грозило лишением сана, ссылкой и смертью, отречение же от своих взглядов, выраженное хотя бы и притворно, не только претило его совести, но к тому же грозило ему остракизмом со стороны друзей и единомышленников. После первых допросов, Федор был послан в заточение. В мае 1666 г., представ на суд перед русскими церковными иерархами, он решительно и твердо высказал свои старообрядческие убеждения, которые затем изложил письменно в записке, поданной собору[59] и в Челобитной к царю.[60] 13 мая Федор был публично предан анафеме в Успенском соборе Кремля, лишен дьяконского сана и сослан в заключение в монастырь Николы на Угреши. Здесь, тяжело переживая случившееся, в июне и в августе того же года Федор написал и представил собору две свои покаянные записки.[61] Впоследствии, в объяснительной записке, составленной дьяконом в 1667 г. для своих единомышленников и включенной иноком Авраамием в состав сборника «Христианоопасный щит веры» в качестве 26-й главы, он пытался оправдать свое притворное и временное «сообщение» с никонианами.[62] Привезенный в Москву в августе 1666 г., Федор вновь предстал перед церковным

судом, где повинился в своем прежнем упорстве и был сослан «для исправления и совершенного покаяния» в Покровский «что на Убогих» монастырь. Однако вскоре от Федора потребовали публичного отречения от его прежних старообрядческих заблуждений. Этого позора дьякон уже не смог вынести. Узнав о подробностях процедуры публичного покаяния суздальского священника Никиты, Федор вместе с семьей скрылся, решив, что «лучше умерети, нежели соблазнити единаго от малых верующих праве».[63] Вскоре Федор был схвачен, а согласно его собственной версии, узнав, что его везде ищут «и другов моих по Христе стали истязовати, приводя в приказ... паки пришел сам, душу за них положити». Здесь Федор снова проявил «покорство» и около двух месяцев жил на Патриаршем дворе, а затем был отправлен в ссылку в Троице-Сергиев монастырь, где провел более года. Находясь в этой ссылке, видимо, в сравнительно благоприятных условиях, Федор продолжил свои занятия церковной историей и догматикой, пользуясь богатой монастырской библиотекой и получая известия о происходивших в Москве событиях. Его поведение в монастыре, возобновление сношений с московскими старообрядцами, явились причиной нового суда. Вновь привезенный в Москву в феврале 1668 г., Федор на этот раз решительно отказался от своего прежнего покаяния и 21 февраля был вновь осужден церковными властями и предан «градскому суду». 25 февраля 1668 г. в Москве на Болоте дьякону Федору была учинена «казнь» — отрезан язык, после чего он был сослан в Пустозерский острог, где присоединился к ранее сосланным туда протопопу Аввакуму, попу Лазарю и соловецкому иноку Епифанию.

Важным направлением деятельности Федора в годы его московской жизни явилась усиленная работа во взаимодействии с другими книжниками по сбору догматических материалов о церковной реформе в связи с предстоящим церковным собором. В этих целях Федор сотрудничал с игуменом Феоктистом, Александром Вятским, Никитой Добрыниным и, в особенности, с московским иноком Авраамием. Судя по всему, наиболее плодотворной оказалась работа Федора в период его ссылки в Троице-Сергиев монастырь. В богатой монастырской библиотеке, куда Федор очевидно получил доступ, им были собраны свидетельства из книг, подтверждающие «истинность» старых книжных традиций, которые он использовал для написания ряда догматико-полемических

сочинений, вошедших в сборник «Щит веры», а также при написании книги «Ответ православных». О троицком происхождении этих сочинений свидетельствуют имеющиеся в некоторых из них ссылки на рукописи из библиотеки монастыря.

В сочинениях этого периода Федор живо откликается на важнейшие события своего времени и в первую очередь на решения церковного Собора 1667 г. с участием греческих патриархов. По-видимому многие из своих писаний Федор тайно пересылал Авраамию, у которого скопилось большое число сочинений дьякона. После ареста и ссылки Федора в Пустозерск в феврале 1668 г., Авраамий решил включить его сочинения в состав нескольких составленных им «книг», как правило, без имени автора. Основная часть догматико-полемических сочинений Федора вошла в состав сборника, которому Авраамий дал название «Христианоопасный щит веры против еретического ополчения».[64] Сборник состоит из 46 глав. По мнению первого издателя этого сборника — Н. И. Субботина, — Федору в нем принадлежат лишь две главы: 21-я и 26-я, подписанные его именем. 26-я глава имеет заголовок, данный ей составителем сборника: «О послании в заточение и о нестерпимом мучении диакона Феодора...». Как справедливо отметил Н. И. Субботин, это сочинение — легкая переделка Послания Федора к своим единоверцам, где он оправдывается в принесенном им покорстве церковному Собору 1666 г. Оригинал этого Послания сохранился в Синодальном собрании.[65] Глава 21-я сборника под заголовком «О вопрошении священнодиякона Феодора нечестивых властей», повествует уже о событиях февраля 1668 г., завершившихся «казнью» Федора и ссылкой его в Пустозерск.[66] По нашему мнению, дьякону Федору в этом сборнике принадлежит авторство еще ряда глав, а именно: 5-й, 12-й, 14-й, 17-й и 27-й, а также 34-й, 35-й и 36-й. Все они в сборнике Авраамия анонимны, некоторые из них имеют характерные «пристижения», содержащие комментарии, добавления и разъяснения, сделанные Авраамием. Уже одно это обстоятельство само по себе является доводом в пользу того, что автором глав, снабженных «пристижениями» не мог быть сам составитель сборника, хотя такое предположение и высказывалось Н. И. Субботиным.[67] Некоторым главам сборника составитель дал свои названия «О православных церковных догматех свидетельства от божественных писаний» (гл. 5-я); «Слово ответное от лица православных чад

церковных противу отступников, собравшихся на правоверие» (гл. 12-я),[68] «Ино сказание о сложении перстов» (гл. 14-я); «На проклятый Никонов Собор» (гл. 17-я). Характерно, что все четыре названные сочинения написаны между маем 1666 г. и февралем 1668 г., то есть внутри хронологических рамок, которыми датируются два вышерассмотренных сочинения Федора (гл. 26-я и 21-я «Щита веры»). Впрочем, такая датировка также в значительной мере предположительна, так как лишь 12-я глава сборника содержит относительно точную дату ее написания — 1667 год.

Предложенная нами атрибуция вышеперечисленных глав «Щита веры» дьякону Федору строится на общности источников, использованных им для создания как анонимных, так и безусловно ему принадлежащих сочинений, на известных нам фактах его биографии, а также на наблюдениях над излюбленными Федором сюжетами, характерными для него ссылками на реалии при доказательствах того или иного положения, использовании специфических оборотов письменной речи. Особенно важным представляется нам наблюдение над упоминающимися в различных источниках «блуждающими сюжетами», связывающими в единую систему те сочинения дьякона Федора, авторство которых бесспорно, и те, авторство которых подлежит выяснению. В этом плане характерен сюжет с иконой Спасителя, виденной Федором в Успенском соборе и сохранившей древний текст Символа веры. Наблюдения над последовательностью использования этого сюжета в сочинениях и высказываниях Федора и Авраамия позволяют атрибутировать дьякону Федору 5-ю гл. «Щита веры», а также внести уточнения в датировку глав этого сборника и I-й части книги «Ответ православных». Приведем интересующий нас текст в том виде, как он изложен в различных источниках и с учетом хронологической последовательности его «миграции» из одного сочинения в другое. На допросе у архиереев 11 мая 1666 г. Федор сказал: «И в Соборной церкви написан Символ православныя веры весь на святой иконе. На той иконе воображено воплощение Сына божия и тоя иконы показует и вид, яко старописана».[69] В 5-й гл. «Щита веры» мы читаем: «И в Соборной церкви Успенской древнее писмо на иконе, весь Символ писан також, слово в слово».[70] В написанной самим Авраамием 32-й гл. «Щита веры» этот сюжет изложен со ссылкой на дьякона Федора как на первоисточник и с продолжением, принадлежащим уже Авраамию: «В соборной Успенской

церкви, вход западными дверми, на первом столпе полуденныя страны от исперва был поставлен пресвятый образ пречюдный, древнее писмо... И на ту древнюю икону указал диякон Федор Благовещенской властям нечестивым: что де нас мучите жестоко за веру, а у вас де и в Соборе стоит икона — древнее письмо... И во 175 году в июле месяце вынесли тое икону, сняв с того места, и в тое место поставили Успение Богородицы, новописанную, поля у ней серебряные гладки...» [71] Наконец, в «Ответе православных» дьякон Федор вновь излагает этот сюжет, уже с учетом дополнения, сделанного после июля 1667 г. Авраамием: «И во Успенском соборе на Москве была икона древнее писмо, еже о нас совершившаго все свое смотрение Господа нашего Исуса Христа, и на тое иконе весь Символ написан на праздники владычни... И егда уведавше нынешнии заблудшии пастыри, что благочестия ревнители на ту чудесную Спасову икону зряще, и Символ прочитающе... срама ради своего скрыша ту Христову икону невем где с того места, а в тое место, написав, поставиша Успение Богородицы». [72]

Для дьякона Федора характерен пристальный интерес к источникам, которые он широко использовал в своих сочинениях для подтверждения высказываемых мнений. Круг этих источников довольно обширен. Так, в 1665 г. он, вместе с суздальским священником Никитой Добрыниным, сличал с новоизданными служебниками Служебник митрополита московского Киприана «его переводу» (ГИМ, Синод. собр. № 601). [73] На допросе у архиереев 11 мая 1666 г. Федор сослался на сербскую печатную книгу, «145 лет как печатана», виденную им у жившего в Москве сербского черного священника Мардария. [74] Никита приносил и показывал Федору также «книгу харатейную, иже писана при святейшем Фотии митрополите Киевском и всея Русии Иосифу архимандриту Киевопечерскому в лето 6932 (1424) году». [75] Работая в богатой библиотеке Троице-Сергиева монастыря, Федор обращался к целому ряду хранившихся там рукописей: «во обители преподобного отца Сергия книгу видех харатейную в четверть, писано в ней о седми вселенских соборех... Иную книгу видех, харатейную же, писано в ней на латин... Там же видех книгу Кормчую на великой бумаге, надвое лист писан... Там же в книгохранительнице Псалтирь с восследованием драгое писмо, юже дал вкладу преподобный архимандрит Дионисий, в ней же и устав...» [76] О последних двух книгах, виденных им в Троице-Сергиевском монастыре, Федор

вспоминал позднее в письме к сыну Максиму из Пустозерска: «И в Троицком-Сергиевом Богоявленском монастыре видел Правильную книгу (книга «Правил» Никона Черногорца — **Н. Б.**) великую старую, в ней же на полулисты писаны, яко же и в библии... Тут же в монастыре преподобный Дионисий оставил по себе вкладную Псалтырь со восследованием многим, рукописна драгим письмом».[77] Приведенная здесь ссылка является, в частности, одним из доказательств в пользу принадлежности перу Федора 12-й гл. «Щита веры», где эта книга также упомянута. Заметим, что Псалтырь архимандрита Дионисия, о которой здесь идет речь, сохранилась:[78] это Псалтырь греческая, написанная в два столбца с параллельным русским переводом. Возможно, что именно этой книгой пользовался Федор при цитировании им греческих текстов в своих сочинениях,[79] хотя следует считать большим преувеличением утверждение некоторых авторов о знании Федором греческого и латинского языков.[80]

Мы уже говорили о тесных контактах дьякона Федора с Никитой Добрыниным, с которым он вместе читал и обсуждал обширную, еще не законченную Челобитную Никиты. Не удивительно поэтому, что в сочинениях Федора имеется много материалов, заимствованных из этой Челобитной. Это видно в «Слове ответном», написанном Федором 11 мая 1666 г.[81] Однако здесь по вопросу о Символе веры изложен значительный дополнительный материал, отсутствующий в Челобитной Никиты. У Федора мы находим ссылки на «Слово о оглашении» Иоанна Златоуста из Маргарита, Слово Григория Богослова на Пятидесятницу, «Слово о вере» Василия Великого из Книги о постничестве, Книгу Дионисия Ареопагита, проложную редакцию Повести о Варлааме и Иоасафе (11 апреля), на «часословцы», напечатанные в Иверском монастыре. Ссылается Федор также на «Катехизис большой письменный», виденный им, вероятно, у архимандрита Антония, по поводу которого последний в апреле 1666 г. показал, что у него имелась «писмянная книга Катихизис, и тое я книгу наимывал списывать».[82] В рассказе о своих источниковедческих изысканиях Федор проявил известную объективность, сообщив, что во многих рукописных книгах он не нашел «правильного» написания Символа веры: «в той тако, а в иной инаково о Святом дусе». Неверно, по его мнению, написан Символ в старинной книге, которую показывали старообрядцам на соборе 1666 г. архиереи, «на кою ныне ссылаются» — «в той книге ни «Господа», ни

«истинного» нет, только сице: «и в Духа святаго животворящаго».[83] Подробнее об этой книге говориться в «Покаянном свитке», поданном собору 1666 г. Ефремом Потемкиным: «Показаша бо ми многия харатейныя книги, в них же видех едину, привезенную на освященный собор преосвященным Питиримом... из Новгорода, писанную за пятьсот за тридесят за два лета, 1134, и в той книге святый Символ веры тако написан, яко ныне исправлен и глаголется».[84]

В сочинениях, написанных в Троице-Сергиеве монастыре и вошедших в «Щит веры» Авраамия в качестве 5-й и 12-й глав, Федор повторяет основные аргументы в защиту старого написания Символа веры. Дополнительно в 5-й главе он ссылается на деяние Второго вселенского собора, напечатанное в Кормчей, изданной при Никоне,[85] в главе 12-й — на 7-ю главу Просветителя Иосиф Волоцкого.[86] Вышеупомянутую Псалтырь (руско-греческую белингву) Федор использовал для толкования содержащегося в ней текста Символа веры: «А еже ныне глаголют отступницы и пишут, разсылая — едину речь быти «Господа» и «истинного» на греческом языке, и сие лжуще глаголют — не едино есть: по нашему «Господа», а по гречески «Кирион», по нашему: «истинного», а по гречески «алифинон»».[87] Эта книга и сейчас хранится в собрании Троице-Сергиева монастыря в ГБЛ.[88]

Названными здесь сочинениями далеко не исчерпывается творческое наследие дьякона Федора. Об остальных его сочинениях мы будем говорить в следующих главах.

Александр Вятский как писатель и книжник

Будущий епископ Вятский и Великопермский Александр родился 30 ноября 1603 г. в г. Сольвычегодске, в 1631 г. принял постриг в Николо-Коряжемском монастыре, а в 1643 г. стал игуменом. В 1651 г. он был назначен архимандритом в более крупный и известный Спасо-Каменный монастырь на Кубенском озере. Такое быстрое продвижение по ступеням церковно-иерархической лестницы дает возможность предполагать в этом скромном монахе не только энергичную и деятельную натуру, хорошие организаторские способности, но и определенный уровень богословской образованности и начитанности.

В 30—50-х гг. XVII в. в Московском государстве сложился новый тип «интеллигентов»-книжников. Поколение, духовное созревание которого пришлось на эпоху становления новой государственности после Смутного времени, отличал значительно возросший уровень индивидуального миро-

ощущения, высокой гражданственности и общественной активности. Именно к этому поколению принадлежал будущий епископ Алексаднр, изучение деятельности и творчества которого позволяет выявить и оценить типологические черты общественного деятеля той противоречивой эпохи.

Александр Вятский, проведший свои молодые годы в северных монастырях, не принадлежал к боголюбческому движению и, видимо, был плохо знаком с его целями и учением. Взгляды Александра достаточно четко проявились в ходе конфликта, возникшего между ним, в бытность его архимандритом Спасо-Каменного монастыря, и сосланным в этот монастырь «под начало» в августе 1653 г. руководителем старообрядческой оппозиции протопопом Иваном Нероновым из-за настойчивого вмешательства последнего с боголюбческих позиций в традиционно налаженную жизнь северного монастыря.[89] Защищая житейские интересы монастырской братии и свой собственный авторитет в обители, Александр, встретивший поначалу знаменитого протопопа с большим почетом, постепенно вступил с ним в резкую конфронтацию и менее чем через год после его прибытия в монастырь настоял на переводе воинствующего боголюбца в другое место ссылки. Весьма вероятно, что именно этот конфликт, о котором архимандрит поставил в известность патриарха Никона, сыграл определенную роль в выдвижении патриархом его кандидатуры на епископскую кафедру,[90] куда он и был возведен 3 июля 1655 г.,[91] сменив опального епископа Павла Коломенского, отправленного в ссылку за поддержку им старообрядцев на церковном Соборе 1654 г.

Введение Александра в состав членов русского епископата в момент наиболее острого конфликта патриарха с боголюбцами и роста старообрядческой оппозиции начавшейся церковной реформе объясняется, видимо, не только сугубо личными качествами этого провинциального архимандрита. Имела значение и его репутация традиционалиста-практика, воспитанного на неприятии непонятных ему боголюбческих новаций и приверженности к строгому следованию правилам монашеской и церковной дисциплины. Эти качества, характеризующие епископа Александра, во многом определили его последующие взгляды и образ действий, отличавшиеся известной двойственностью. Разобравшись в сущности церковной реформы, детально исследовав «исправления» богослужебных текстов, Александр постепенно пришел к неприятию реформы и сблизился со сторонниками старообрядческой

культурной ориентации. Возможно, что именно его связи со старообрядцами и помощь им, на первых порах неявная, привели патриарха к решению о переводе «неудобного» епископа подальше от Москвы — во вновь образованную Вятскую епархию, куда он был назначен 5 декабря 1657 г. [92]

После ухода Никона с патриаршей кафедры в июле 1658 г., Александр Вятский открыто выразил несогласие с церковной реформой, задуманной и проводимой патриархом. Вынужденный следовать церковной дисциплине, он неизменно ставил свои подписи под решениями церковных соборов и внешне признавал реформированные книги и обряды, хотя в своей епархии всячески тормозил проведение реформы в жизнь. У епископа Александра в Москве и на Вятке находили прибежище гонимые старообрядцы, как например, бывший сподвижник и биограф Ивана Неронова игумен Феоктист, которому Александр давал списывать важные секретные государственные документы. Старообрядцы присылали Александру для отзывов и исправлений свои сочинения, [93] просили собрать те или иные материалы в обличение обрядовых нововведений Никона и исправленных при нем богослужебных книг, широко пользовались собранными им обличительными материалами. Так, среди отобранных властями у игумена Феоктиста в феврале 1666 г. документов, упомянуты сочинения, написанные, как пояснил Феоктист, епископом Александром: «две тетради о сложении перстов крестнаго знамения, собрание Олександра епископа Вяцкого»; [94] «грамота Александра Вяцкого... да тут же вопрос о нынешнем настоящем времени и ответ Александра епископа напротив того же вопросу, полтора столбца». [95]

В 1662 г. Александр Вятский, одним из первых откликнувшись на обращение царя Алексея Михайловича к церковным иерархам, подал царю свою «Отписку» по поводу «клятвы», наложенной опальным патриархом Никоном на митрополита Сарского и Подонского Питирима — «местоблюстителя патриаршего престола» и на боярина окольничьего Семена Лукьяновича Стрешнева. «Отписка» была вручена царю на Лобном месте 8 июля 1662 г. [96] Исследовавший это сочинение Н. И. Гиббенет отметил, что названная «Челобитная Александра Вятского является откликом на призыв Паисия Газского к русским архиереям побудить царя к скорейшему избранию нового патриарха... Послание Александра Вятского к царю, — пишет далее Н. И. Гиббенет, — почти все основано на мнениях и заключениях Паисия Лигарида и даже

в подражание сочинению последнего разбито на 30 пунктов».[97] В 1669 г. это же сочинение использовал инок Авраамий, включив его в несколько переработанном виде и без имени автора в составленный им сборник «Щит веры».[98] В старообрядческом «Сказании о патриархе Никоне» есть такой отзыв об этом сочинении: «Тако же Александр епископ Вятский на Соборе страхом подписался, но последи плакаше и рыдаше, новин весма ненавидяше. Свидетельствует о сем явьственно того писание жалобное к царю, подавше на Никона во 171-м году, в нем же Никоновы прегорчайшия плоды изъяви, како Никон печатныя книги издаде, мятежа и смущения полны. . .»[99] С делом о Никоновой «клятве» связано, по-видимому, и письмо, написанное тогда же Александром к митрополиту Паисию Газскому под названием: «Собрание смиренного Александра противо клятвы Никоновы», в сопровождении «вопросных столбцов» к митрополиту.[100]

Внимание исследователей до сих пор не привлекало еще одно сочинение Александра Вятского. Это — «Вопросы к Собору наименьшего из архиереев», найденные нами в сборнике ГБЛ, Рогожское собрание № 667, л. 430—437 об. К сожалению, это сочинение, содержащее 28 вопросов (из предполагаемых 51-го) в названном списке не имеет конца из-за дефектности списка. Хотя «Вопросы» не имеют подписи, их несомненно задавал собору иерархов епископ Александр, который и раньше любил называть себя «наименьшим из архиереев».[101] В сочинении не только ставятся вопросы, но и даются на них ответы, то-есть оно написано в форме диалога. В предисловии к сочинению автор просит архиереев рассмотреть и утвердить его «ответы», написанные против «неправо мудрствующих церкви». Здесь разобраны изменения, внесенные в Символ веры в книгах новой печати, в обряд крещения для переходящих в православие «римлян и униатов», вопрос о несогласии старопечатных книг, изданных после 1654 г., со старыми и между собою. В ответах епископа Александра Собору разбираются: Требник 1658 г., Скрижаль 1656 г., Шестоднев 1660 г., критикуется патриарх Никон за строительство патриарших монастырей и др. Очевидно, сочинение было написано накануне Собора 1666 г. и вопросы Александра были обращены к его участникам. Возможно также, что именно об этом сочинении говорится в «росписи» бумаг игумена Феоктиста: «столпчик, вопросы Александра епископа от всего освященного Собора (ко всему освященному Собору), писан на черных столбцах и на лоскутках,

пятьдесят один вопрос о церковных вещах».[102] Эти «Вопросы» вятского епископа, должно быть послужили поводом для разбора его дела на одном из заседаний Собора 1666 г.: «Приглашен бысть и предста вяцкий епископ Александр и вопрошен о писании си, еже он писа обхуждая святаго Символа благоисправление, такожде и новопечатных книг праведное напечатание и иных чинов церковных благоустроение. И он не отрекся писания своего, точию моляше удостоверитися о непогрешении новоисправленных книг и святаго Символа». Написав «Покаянный свиток» Собору, Александр Вятский был прощен.[103]

Епископ Александр имел первоклассную для своего времени библиотеку. По-видимому, большую ее часть он пожертвовал «на свое обещание» в Николо-Коряжемский монастырь, куда с 1657 по 1674 г. от него поступило 37 книг и рукописей.[104] Современное местонахождение шести из этих книг было установлено Н. К. Никольским.[105] Еще 6 рукописных книг удалось разыскать и идентифицировать библиотеке Александра Вятского в недавнее время. Среди них назовем: Сборник сочинений Дионисия Ареопагита в списке XVII в. (БАН, Устюжское собр. № 71), привезенный экспедицией Библиотеки АН из Великого Устюга;[106] «Книгу харатейную в десть», содержащую список XIV в. Хроники Георгия Амартола, обнаруженную В. П. Бударагиным в библиотеке Эрмитажа (РК. 73. инв. № 265577),[107] а также «Чиновник архиерейского служения» в списке второй половины XVII в. (БАН, Устюжское собр. № 25); «Книгу глаголемую Риторику» Псевдо-Макария в списке XVII в. (ГПБ, Q. XV. 80); Рукописный сборник второй половины XVII в. с вкладной записью по листам, где книга названа: «Зиновиевию ученика Максимова», в состав которой входят различные богословские тексты (ГПБ, Q. I. 254), а также сборник сочинений Максима Грека (по классификации Н. В. Синициной в 151 главу: ГБЛ, собр. Егорова № 250).[108]

Из книг, не вошедших в число вложенных епископом Александром в Николо-Коряжемский монастырь, но несомненно ему принадлежавших, назовем рукописный сборник, в котором нашли отражение многочисленные материалы, относящиеся к идеологической борьбе первой половины 60-х гг. XVII в. (ГБЛ, Рогожское собр. № 667). В сборнике имеются сочинения видных старообрядческих деятелей, как, например, Ивана (Григория) Неронова и самого Александра Вятского.[109] По мнению А. Н. Власова, один из двух почерков, ко-

торыми написана эта рукопись, идентичен почерку, встречающемуся в других рукописях библиотеки епископа Александра, а сама подборка статей весьма актуальна для интересов этого деятеля, игравшего заметную роль в противоборстве двух соперничавших группировок. Помимо почерка рукописи, который можно смело приписывать самому Александру, о его участии в создании сборника свидетельствуют и имеющиеся в нем записи (л. 316 об.): «Приписано рукою архиерея. Смиренный Александр епископ Вятцкий» и др. Изложенные факты можно рассматривать в качестве дополнительных аргументов в пользу авторской принадлежности Александру Вятскому некоторых разобранных выше сочинений из этой рукописи.[110]

На основании палеографических особенностей сохранившихся рукописных книг епископа Александра, относящихся к XVII в., можно предполагать, что почти все эти книги выполнены в одной стилевой манере двумя-тремя переписчиками, причем протографами некоторых рукописей явились книги из библиотек митрополитов Макария и Киприана. Следует отметить сознательную ориентацию Александра Вятского на древнюю книжную традицию. Для принадлежавших ему книг характерно наличие множества помет и исправлений в тексте, многие из которых носят характер редакционной правки; в особенности это касается некоторых мест толкования христианских догматов веры. Большое значение владелец библиотеки придавал текстологической и орфографической точности текстов. Наличие в репертуаре вкладных книг Александра «учебных книг» (Учебная псалтырь, Грамматика, Риторика, Логика, Азбуковник) почти полностью представлявших названия бытовавших на русском языке книг этой тематики и встречавшихся, как правило, только в составе первоклассных библиотек, говорит о том, что их владельцу были свойственны гуманитарные, филологические интересы. В этом смысле творческая деятельность Александра была похожа на работу филолога-богослова, который к тому же сам занимался перепиской и редактированием книг для своей библиотеки.

О последних годах жизни Александра Вятского известно немного. 8 января 1674 г. он покинул Вятскую епархию, удалившись «на покой» в Николо-Коряжемский монастырь, где принял схиму с именем Андрей. Александр скончался 17 декабря 1678 г.[111]

Приведение нами подробного изложения жизни и творче-

ства одного из русских книжников XVII в., не являвшегося к тому же в полном смысле слова старообрядцем, диктуется несколькими соображениями. Прежде всего, Александр Вятский представлял собой довольно характерный тип высокообразованного человека своего времени и, будучи признан таковым в среде церковных реформаторов-никониан, тем не менее по своим убеждениям примыкал к старообрядцам. Это обстоятельство дезавуировало утверждения «никониан» о старообрядцах как о «простецах» и невежах, «не ведущих божественнного писания» и, быть может, заставляло их удерживать епископа Александра в своем стане. Интересно отметить и то обстоятельство, что Александр пришел в ряды тайных противников патриарха Никона, не одобрявших церковную реформу, вовсе не из кругов, близких к «ревнителям древнецерковного благочестия», к которым никогда не принадлежал, а из посадской среды Русского Севера — края, сохранившего в сравнительно непотревоженном виде русский средневековый уклад, традиционное мировоззрение и миропонимание. Это свидетельствует о широкой социальной базе старообрядческого движения уже в момент его зарождения.

Как образованный человек и член русского епископата, Александр Вятский обладал немалыми возможностями. Располагая собственной библиотекой, а также доступом к государственным и церковным архивохранилищам, он имел возможность вести самостоятельные источниковедческие и текстологические изыскания, направленные на проверку сущности проводимых реформ, а также мог тайно доставлять своим друзьям-старообрядцам важные секретные материалы, к которым имел доступ. Так, по-видимому, лишь Александр Вятский был способен достать и передать старообрядцам документы, связанные с решениями церковных соборов 1660 и 1666—1667 гг. по делу патриарха Никона, тайные решения о преследованиях старообрядцев и многое другое. Эти материалы, в свою очередь, послужили важным источником для последующих догматико-полемических сочинений старообрядцев.

Сделанный нами обзор некоторых личных библиотек и архивов первых руководителей и участников старообрядческого движения, а также круга их чтения, говорит о высоком уровне образованности и начитанности этих людей — церковных «интеллигентов», выходцев, в основном, из среднего, ремесленно-посадского слоя русского народа. Как свидетельствуют документы Приходной книги Московского Печатного

двора, общественный слой активно читавших людей — книжников и начетчиков — достигал в стране к середине XVII в. нескольких тысяч человек.[112] Выходцами из этой среды были многие архиереи, священники, книжные справщики из числа «никониан», образованность и начитанность которых стояли ничуть не выше, чем у их идеологических противников — церковных традиционалистов. Репертуар чтения первых старообрядческих руководителей свидетельствует также о их целенаправленном интересе к вполне определенным литературным и публицистическим памятникам, способным, по их мнению, прояснить причины и тайную суть задуманной и осуществленной церковной реформы, и о стремлении собрать возможно большее число фактов и доказательств, компрометирующих эту реформу в глазах широкого круга верующих.

Практиковавшаяся старообрядцами переписка интересующих их книг и сочинений способствовала знакомству с их содержанием широкого круга читателей и созданию устойчивого общественного мнения, контролируемого старообрядцами. Мы можем воочию наблюдать, как под влиянием писателей-старообрядцев сложился и вошел в жизнь своеобразный «рекомендательный список» чтения для всех православных, желающих «спастись» от «никонианской» заразы. В чтении этого круга литературы искали ответы на волновавшие их вопросы все недовольные официальной церковью, феодальным гнетом, одним словом все «инакомыслящие», если даже они и не разделяли радикальных взглядов воинствующего крыла старообрядческой оппозиции. В этом мы видим основную причину широкой популярности в народе «писаний» первых старообрядцев, необычайную устойчивость репертуара старообрядческих сочинений.

ФОРМИРОВАНИЕ ИДЕОЛОГИИ РАННЕГО СТАРООБРЯДЧЕСТВА

Уже с момента своего возникновения старообрядческое движение было поставлено перед необходимостью объяснить и оправдать свой конфликт с официальной церковью и поддерживавшей ее царской властью. Как известно, конфликт этот мотивировался старообрядцами тем, что власти «исказили» и «переменили» доставшуюся русским людям от предков «старую» веру. Сопротивление «перемене веры» явилось главным тактическим лозунгом старообрядческого движения, который старообрядческие идеологи стремились всемерно обосновать.

Старообрядческой антигосударственной и антицерковной

пропаганде противостояли не только реальная сила церковного и государственного принуждения, но и авторитет светских и духовных властей, греческих вселенских патриархов, а также значительной части общества, принявшей церковную реформу патриарха Никона и отстаивавшей ее разумность и угодность Богу. Официальная пропаганда утверждала, что если в результате церковной реформы 50—60-х гг. XVII в. некоторые элементы богослужения и обрядовой практики и подверглись незначительным исправлениям, это отнюдь не затронуло сущности догматов православной веры.

Для привлечения на свою сторону народных масс старообрядческим идеологам необходимо было не только подорвать в сознании верующих авторитет государственной и церковной власти, но и представить церковную реформу патриарха Никона событием катастрофического, глобального значения, исполненным глубокого и трагического смысла. Только значительный и широкий успех такой пропаганды был способен преодолеть укоренившуюся в сознании народных масс идею о наследственной, законной и освященной Богом царской власти и о непререкаемом авторитете православной церкви, как выразительнице божьей воли на земле. Созданное старообрядцами в 50—60-х гг. XVII в. учение о последних временах и о наступлении Антихристова царства, как нельзя лучше отвечало этой задаче, укрепляя в то же время авторитет самих идеологов и вождей старообрядческого движения.

Эсхатологические представления о грядущем перед концом мира явлении Антихриста, который подготовит второе пришествие на землю Христа для суда над живыми и мертвыми, были распространены на Руси еще со времен принятия христианства. Однако в различные исторические периоды интерес к этой стороне христианского учения не был одинаков и значительно усиливался лишь в периоды политических и социальных кризисов.

Именно такой кризисный период социальных реформ переживало Русское государство в середине XVII в., начиная с 40-х годов. Церковная реформа патриарха Никона явилась своего рода кульминацией этого кризиса, создавшего благоприятную почву для восприятия народными массами эсхатологических учений. Как мы знаем, возникший первоначально в 1653 г. конфликт между двумя группами церковных деятелей, первоначально не выходил за рамки споров по поводу церковных обрядов и культурно-идеологической ориентации.

Лишь после того, как старообрядческие руководители убедились в безуспешности своих попыток остановить церковную реформу, воздействуя на царя через его окружение, когда старообрядческая оппозиция казалась уже разгромленной и подавленной, ее представители обратились за поддержкой к народу. Сделано это было, по нашему убеждению, совершенно сознательно и с далеко идущим расчетом. Старообрядческие руководители объявили, что церковная реформа патриарха Никона есть ничто иное, как «перемена» веры, завещанной народу от предков, что эта перемена веры или ее «искажение» отнюдь не случайны, а входят в систему коварного заговора Антихриста, действующего уже в мире в наступившее «последнее время» через своих ставленников, и что спастись от «врага Божия» можно лишь при условии активного сопротивления проводившейся церковной реформе и всей системе захваченной «антихристовыми слугами» господствующей церкви.

Учение об Антихристе явилось не только убедительным обоснованием возникшего в стране социально-религиозного и идеологического кризиса. Это учение фактически провозгласило невозможность земного выхода из кризисного состояния общества и, будучи усвоено массами и развито до своего логического конца, вылилось в XVII в. в проповедь самосожжения, как единственно возможного пути избавления от повсеместно царствующего зла.

Старообрядческое учение об Антихристе сложилось в необычайно короткий исторический срок. В своем законченном виде оно оформилось уже ко времени церковных соборов 1666—1667 гг., на которых было вынесено решение о суровом преследовании нераскаявшихся сторонников «старой веры». Причина того, что небольшой группе мятежных русских богословов удалось столь быстро создать цельное и действенное идеологическое учение, кроется в использовании ими для этой цели уже существовавшей к середине XVII в. развитой и обширной полемической литературы, сложившейся на протяжении предшествующего полустолетия на украинском и русском языках.

Как и большинство средневековых идеологических учений, учение об Антихристе выросло на почве толкования Священного писания и, в частности, Откровения Ионна Богослова (Апокалипсиса). Как известно, основной мыслью Апокалипсиса является предсказание второго пришествия Христа на землю для «страшного суда» над людьми. Согласно

предсказанию это событие должно было произойти через 1000 лет по воплощении Христа. Но второму пришествию должно предшествовать явление в мир Антихриста, который «подготовит» очистительную миссию Божьего сына. Это эсхатологическое учение на протяжении двух тысячелетий волновало весь христианский мир и явилось основой для многочисленных толковательных учений, время от времени появлявшихся в Европе.

На Руси «кончина мира» ожидалась первоначально в 7000-м году от сотворения мира (т. е. в 1492 г.). Когда «опасный» год миновал, в народе постепенно сложилось представление о «восьмом веке», т. е. о восьмой тысяче лет, как времени второго пришествия Христа на землю.

Особое значение для формирования старообрядческой идеологии имели две книги, изданные в Москве в 40-х гг. XVII в. Это «Книга Кирилла Иерусалимского» (М., 1644) и «Книга о вере» (М., 1648), представляющие собой обширные сборники переводов с украинского языка на русский важнейших антиуниатских сочинений, созданных в основном в конце XVI — первой четверти XVII вв., т. е. в период напряженной борьбы белорусско-украинского духовенства против церковной унии 1596 г., с помощью которой польская корона стремилась ополячить православное население Западной Руси. В состав названных сборников вошли сочинения Стефана Зизания, Захарии Копыстенского, Ивана Вишенского, а также переводы сочинений некоторых греческих богословов.[113]

Из многих сочинений, вошедших в состав «Кирилловой книги», наиболее важным для русского читателя и будущих старообрядцев оказалось «Сказание» Кирилла Иерусалимского с комментарием к нему Стефана Зизания, значительно исказившее, как мы увидим далее, его первоначальный смысл. Сказание Кирилла Иерусалимского является, по существу, разработкой библейского учения о втором пришествии Иисуса Христа на землю накануне «конца мира». Сравнивая ожидаемое второе пришествие с первым приходом Христа на землю, автор пишет, что второе пришествие будет «много первого лучшее». Христос придет на землю вновь в блеске своей славы для того, чтобы вершить «страшный суд» над всеми людьми — живыми и мертвыми. Приход его будет знаменовать конец старого, погрязшего в грехах мира и начало нового лучшего бытия.

Время своего «второго пришествия» в мир Христос своим ученикам не назвал, сказав, что люди должны быть посто-

янно готовы к его приходу и отчету перед ним в своих злых и добрых поступках и помыслах. Однако верующие в Христа должны опасаться «происков» сатаны, который может присылать в мир своих посланцев, чтобы Христовым именем погубить людские души. Так, по словам Христа: «многие придут во имя мое и многих прельстят». Чтобы этого не случилось со всеми, Христос указал своим последователям ряд признаков, по которым они могут догадаться о близящемся «конце света» и времени «второго пришествия». Среди названных Кириллом Иерусалимским признаков «второго пришествия», много событий, связанных со временем, когда Кирилл писал свои сочинения (IV в.). В числе этих событий автор называет распространение евангельского учения по всему миру, падение Римского царства, церковные раздоры, ненависть между людьми, войны, голод, землетрясения и т. п. Канун «второго пришествия» ознаменуется и другим страшным для человечества событием — приходом на землю ложного Христа — Антихриста, слуги сатаны, который станет «прельщать народы», дабы отвратить их от Христа и заставить служить сатане. Явившись в мир, Антихрист «сядет в церкви божии», «восхитит» себе римскую власть, смирит трех из десяти «царей земных», а семерых приведет в покорность себе. Сначала он будет кроток, тих, разумен, когда же чудесами «прельстит» иудеев, станет жесток, немилосерд, лют. Царство Антихриста продлится только три с половиной года, после чего лжехристос будет убит во второе пришествие Христа.

Помимо слуги сатаны — Антихриста, следует ожидать прихода на землю также и других сатанинских слуг — антихристовых предтеч. Такие предтечи уже были ранее — Симон Волхв, Менандр — и впредь должны быть. Их цель — ложными чудесами отвратить людей от веры в Христа и заставить их поклониться темной силе — Антихристу. Поэтому сильные духом люди должны противиться Антихристу, разгадывая его хитрости и уловки, малодушные же — бежать от него. Кому же приведется пострадать от Антихриста и слуг его во имя Христа истинного, получит вознаграждение от последнего, ибо осмелился на борьбу с самим сатаною.

Обратимся теперь к переводу Поучения Кирилла Иерусалимского, сделанному Стефаном Зизанием и снабженным его комментариями. В изложении Зизания сочинение претерпело значительную смысловую модификацию, перестройку. Главной целью Зизания было стремление доказать, что именно переживаемое его современниками время, т. е. конец XVI в.,

и есть «последнее время», когда следует ожидать прихода Антихриста на землю. В качестве обоснования этой мысли толкователь выдвигает на первый план притчу Соломона из Екклезиаста о том, что «во осмом веку кончина веку сему и начаток будущему веку быти» (начало восьмого тысячелетия по счету «от сотворения мира» соответствует 1492 г.).[114] Другой мыслью, пронизывающей все сочинение, является утверждение Стефана Зизания о том, что Антихристом, со времен разделения христианской церкви на восточную и западную, следует считать главу западно-римской церкви, присвоившему себе божественные функции — папу римского.[115] Разделение церквей, ставшее фактом после седьмого вселенского собора в 984 г., т. е. спустя примерно 1000 лет по «вочеловечении» Христа явилось, по мнению Зизания, первым серьезным проявлением воли Антихриста, воплощением которого в мире стал папа римский. Занявши святительский римский престол, папа римский — по Зизанию — провозгласил себя главою церкви божии, т. е. «назвался Богом», ибо лишь бог может быть главой христианской церкви, подчинил своей власти земных царей, присвоил себе, помимо святительской, также и светскую власть (в Папской области), которую получил «не от царей», а «мечтанием», т. е. незаконно, будучи избираем «на царский престол» от духовных лиц (собором епископов). Называя папу римского Антихристом, Стефан Зизаний имел при этом в виду папство как общественный институт, отдельных же церковных иерархов (пап) он называет предтечами и слугами Антихриста. Они готовят Антихристу «царство» посредством своих догматических нововведений, «изменяя церковные каноны и уставы» с тем, чтобы подорвать в мире веру в Христа, ибо, как сказано в Писании: «первое придет — отступление, потом — человек беззаконию, сын погибели, Антихрист». Как сатана накануне первого пришествия Христа заставлял людей поклоняться бездушным кумирам — говорит толкователь — так теперь, перед вторым пришествием, «враг Божий» стремится толкнуть людей на поклонение живым лжехристам, «наивысший» из которых — папа римский.

Значительная часть сочинения Стефана Зизания посвящена анализу «отступлений» римско-католической церкви от православных церковных догматов, отступлений, которым толкователь придает особый, сокровенный смысл. В числе важнейших католических ересей он называет изменение, внесенное католиками в форму исповедания веры, чтобы верую-

щие, вместо Христа, молились Антихристу, уничтожение жертвенника в церкви (на его месте в римских костелах — «мерзость запустения на месте святом»), употребление во время причастия опресноков — «хлеба злобы», вместо «хлеба животного» (с квасом и солью), изменение крестного знамения, знаменующего «восстание» Антихриста против Христа, перемену календаря (юлианского на григорианский), с тем, чтобы «утаить» от верующих истинное время второго пришествия Христа, «смесив времена», проповедь учения о чистилище и искажение представлений о страшном суде.

В толкованиях Зизания нашли косвенное отражение важнейшие религиозно-политические события его времени, непосредственно предшествовавшие заключению унии православной и католической церквей в Польско-Литовском государстве в 1596 г. Унию Стефан Зизаний рассматривает как второй этап «отступления от веры». В ожесточенных преследованиях православия со стороны католического духовенства Зизаний видит «брани о вере», когда «еретики православных веры ради мучить повелевают и православие с еретичеством соединяют». В наступившее последнее время, когда «тайна уже действует беззакония», — не время, говорит толкователь, изменять веру, ибо это — путь к погибели.

Общий смысл толкований Стефана Зизания на переведенное им сочинение Кирилла Иерусалимского можно свести к нескольких положениям, которые пронизывают все его рассуждения: 1) Мысль о том, что второе пришествие Христа на землю и кончина мира должны иметь место «в осьмом веке», т. е. в восьмом тысячелетии от сотворения мира; 2) что переживаемое время демонстрирует явственно все признаки близости ожидаемых грозных событий; 3) что Антихрист уже пришел в мир «в пол шесты тысячи лет» (т. е. с «воцарением» нечестивых римских пап) и действует в лице папы римского.

Остальные сочинения, вошедшие в Кириллову книгу, как бы дополняют, развивают и углубляют идеи, заложенные в Сказании Кирилла Иерусалимского с толкованиями Стефана Зизания. Так, в «Книге о вере» Захарии Копыстенского, значительная часть которой также вошла в состав Кирилловой книги, проводится главная мысль о «осьмом веке» как времени прихода Антихриста, а «переживаемое время» (на сей раз 20-е годы XVII в.) рассматривается как «последнее». В этой книге Захарии Копыстенского, а также в других статьях дается разбор и толкование догматов православ-

ной церкви, критика различных еретических учений — латинской, армянской, лютеранской ересей и др., содержатся экскурсы в церковную историю, изложены решения вселенских соборов. В ряде сочинений рассматривается положение западно-русской православной церкви в конце XVI в. и, в связи с этим, разбираются права и обязанности духовных иерархов, призванных защищать интересы своей паствы.

Не меньшую роль в истории формирования старообрядческой идеологии сыграл сборник под названием «Книга о вере», напечатанный в Москве в 1648 г. огромным по тому времени тиражом в 1200 экземпляров. Сборник этот был составлен в Киеве около 1644 г. игуменом Михайловского монастыря Нафанаилом по заказу будущего царского духовника Стефана Вонифатьева и тогда же издан в Киеве. Будучи сразу же переведена на русский язык, книга Нафанаила распространилась в списках по России.[116] Ее издание в Москве связывают с именем справщика Печатного двора Михаила Рогова, которому, по-видимому, принадлежит целый ряд редакторских добавлений в этой книге. Большую часть «Книги о вере» занимает компиляция Нафанаила, составленная из двух сочинений Захарии Копыстенского: его «Книги о вере» (Киев, 1620—1621 гг.) и «Полинодии». Это главы 3—6, 9, 12—23 и 25—29. Четыре главы (2-я, 7—8 и 10) составлены из текстов «Книги о вере» того же Захарии Копыстенского и «Апокрисиса» Христофора Филарета. Гл. 1-я, а также 34-я и 35-я заимствованы из другой «Книги о вере», острожского пресвитера Василия, изданной в Остроге в 1588 г., гл. 24-я из «Синопсиса», напечатанного в Вильне в 1632 г. на польском языке. Источники глав 11-й и 30-й (об Антихристе и о страшном суде) по мнению Г. Дементьева, взяты из бытовавших на Руси рукописных сборников.[117] К последней 30-й гл. книги присоединена выдержка о крещении через погружение, извлеченная из «Прения о вере», где описан происходивший в Москве в 1644 г. диспут с духовником датского королевича Вальдемара.

Как мы видим, значительная часть московской «Книги о вере», так же, как и «Кирилловой книги» составлена из сочинений Захарии Копыстенского. Но в «Книге о вере» использовано не только киевское издание сочинений Захарии, но и его рукописная «Полинодия». Характерно, что и исправления, сделанные в московском издании «Книги о вере» (в частности в статье об Антихристе) по сравнению с ее украинским оригиналом, имели источником ту же «Полино-

дию».[118] Поскольку значение этого сочинения для формирования идеологической доктрины старообрядчества очень велико, остановимся на его рассмотрении подробнее.

«Полинодия или книга обороны кафолической» была написана Захарием Копыстенским в 1621—1622 гг. как ответ на трактат виленского архимандрита Льва Кревзы «Оборона унии». На Украине сочинение это издано не было и распространялось лишь в рукописях. В Москву оно было завезено, по-видимому, киевскими монахами в 30—40-х гг. XVII в., причем и здесь полного русского перевода не было сделано. Сочинение сохранилось в трех списках XVII в., использованных при его издании в XIX в.[119] В сочинениях Захарии Копыстенского получила окончательное оформление теория «поэтапного» завоевания мира Антихристом, воспринятая как «Кирилловой книгой», так и, в особенности, «Книгой о вере» (М., 1648), где эта теория выражена особенно четко. Суть этой теории такова: поскольку в начале «осьмой тысячи лет» от сотворения мира (т. е. в 1492 г.) конца мира не произошло, это событие следует ждать ожидать на протяжении всего восьмого тысячелетия, а более точно — в 1666 г. от рождества Христова. Этот год можно вычислить путем сложения двух чисел из Апокалипсиса: «тысячелетнего царства антихриста» (1000) и «числа зверя» — символа Антихриста (666). Первый приход Антихриста на землю, как учила «Книга о вере», был ознаменован расколом христианской церкви на западную и восточную половины незадолго до 1000-летия Христова рождества. Антихрист, под которым подразумевается папа римский, завоевал тогда западную половину мира, оторвав ее от истинного Христианства. Еще примерно через 600 лет (в 1596 г.) наступила очередь Западной Руси, «отпадшей от веры» в результате заключения Брестской унии. Еще через 60 лет, по мысли Захарии, начнется «отступление от веры» последнего православного Московского царства, после чего — в 1666 году — Антихрист окончательно воцарится во всем мире. Эта концепция «поэтапного» завоевания мира Антихристом уже в самых ранних старообрядческих сочинениях была принята и использована старообрядческими идеологами. Так, уже во «втором» послании Ивана Неронова к царю от 27 февраля 1654 г., его автор призывает монарха «иметь опаство», как бы не пострадать «от хотящего приити напоследок и возмутити вселенную» Антихриста, который «всяку дородетель лицемерием возлюбит и милостив явится ко обнищавшим всяко от добро-

детели».[120] Здесь впервые в старообрядческой литературе высказана мысль о том, что начавшиеся церковные реформы опасны в идеологическом плане, так как любое изменение в церковных догматах может явиться тем каналом, через который ожидаемый ныне Антихрист может проникнуть в души верующих, подчинив их себе и парализовав их сопротивление. Эта мысль, заимствованная Нероновым из слова Максима Грека «Еже како подобает блюсти исповедание православной веры»,[121] также была прочно усвоена старообрядцами.

Особенно полное отражение и дальнейшее развитие теория «поэтапного» завоевания мира Антихристом получила в проповедях московского богослова Спиридона Потемкина, нашедших отражение в его «Книге». Главной задачей Спиридона Потемкина была попытка доказать, что переживаемое Московским государством время и есть «последнее время», предсказанное Священным писанием. Он утверждал, что предсказанное «Книгой о вере» (М., 1648) отступление Руси в 1660 г. уже произошло в результате церковной реформы патриарха Никона, начавшейся в 1653 г., и что если Антихристу не будет дан немедленный и решительный отпор, то, что «приключится» в предсказанном 1666 г. — (году «конечного отступления от веры»), «страшно и помыслить о сем». Следуя за Максимом Греком и Захарией Копыстенским, Спиридон Потемкин развивает тезис о том, что любое, даже самое казалось бы незначительное изменение в церковном обряде или в словах «божественных книг» абсолютно недопустимо вообще, а в настоящее «последнее время» — в особенности, так как это и есть путь, избранный антихристом для завоевания божьего мира. С помощью ересей — утверждает богослов — Антихрист завладел западной церковью, ереси погубили Литву в 1596 г. и теперь могут погубить православную Русь.

Основная идея Спиридона Потемкина — толкование текущего момента как предсказанного в Апокалипсисе «последнего времени» накануне наступления «антихристова царства», была поддержана и принята большинством противников церковных новшеств. Но, включив в свой идеологический арсенал учение Спиридона Потемкина, старообрядцы не вполне были удовлетворены той его частью, которая объясняла главные особенности текущего момента. Особенно их волновал вопрос о том, следует ли понимать под Антихристом какое-либо конкретное лицо, в каком обличье явится

в мир Антихрист, где следует ждать его появление? Спиридон Потемкин умер в 1665 г., не развив далее своего учения, между тем как предсказанный «критический» 1666 г. наступил. Попытки верующих, следуя советам старца обращаться за разрешением своих недоумений к Писанию, были зачастую не только бесплодны, но и вызывали смятение в неискушенных душах, находивших в буквально понимаемых указаниях Апокалипсиса прямые расхождения с построениями «богомудрого старца».

Как «Кириллова книга», так и «Книга о вере» содержали в своем составе сочинения не только украинских, но и греческих богословов. Эти книги, как и стоящую за ними антиуниатскую украинскую интеллигенцию, отличает несомненная опора на греческое православие, на признанный авторитет греческого духовенства и церкви. Эта прогреческая направленность названных книг была, конечно, неприемлема для русских традиционалистов. Ведь именно с греческим духовенством связывали первые старообрядцы появление самого замысла церковной реформы, проводившейся при его непосредственном участии. Да и образцами для русских реформаторов были греческие обычаи и обряды в том виде, как они сложились к XVII в. Именно поэтому важной чертой старообрядческой идеологии с самого начала явилась ее резкая антигреческая направленность.

Подозрительное и недоверчивое отношение русских людей к грекам существовало на Руси еще до начала церковной реформы патриарха Никона. Вызывала сомнение сама возможность сохранения «чистоты» православной веры греками под турецким игом. Рассказы греческих монахов, приезжавших в Москву за «милостынею», об издевательствах и притеснениях турок, еще более укрепляли в русском обществе недоверие к грекам. С другой стороны, политика правительства царя Алексея Михайловича в середине XVII в. была направлена на всемерное усиление влияния России в православных областях, находившихся под властью мусульман — турок и персов. Церковные связи, существовавшие с давних времен, могли бы стать мощным рычагом для осуществления такого влияния. Русский патриарх — глава церкви единственной в мире суверенной православной державы — по мысли правительства — должен был стать первым «вселенским» патриархом. Первоочередной задачей церкви и государства становится «смотр сил» всего православного мира с целью его консолидации и проведения единой церковной и государст-

венной политики в борьбе как с мусульманским Востоком, так и с протестантско-католическим Западом.

С конца 30-х гг. XVII в. русское правительство организует несколько религиозных миссий на Ближний Восток для ознакомления с состоянием православия в этом регионе. В 1637—1640 гг. состоялось посольство в Грузию (Кахетию). В 1649—1653 гг. путешествие на православный Восток предпринимает, посланный в качестве царского эммисара, иеромонах Арсений Суханов. По возвращении в Москву Сухановым был подан царю «Статейный список» (1650 г.) и «Прение с греками о вере» (1650 г.), содержащие подробный отчет о поездке. После очередной поездки на Восток в 1653 г. Арсений Суханов написал свое самое обширное сочинение о греках — «Проскинитарий» (Паломник) и составил записку «О чинах греческих вкратце».

Мнение о греках, сложившееся у Арсения Суханова в ходе его поездок, было крайне отрицательным. В своих сочинениях Суханов на многочисленных примерах стремился показать, что православие в Греции за последнее время «развратилось» от турецкого насилия и проникновения в греческие богослужебные книги и обряды многочисленных католических ересей, заимствованных греками у римлян.

Однако вывод Арсения Суханова о невозможности церковного сотрудничества Руси с православным Востоком не был одобрен в Москве. Ставший в 1652 г. московским патриархом Никон, при поддержке царя, принял решение унифицировать русские церковные обряды и исправить богослужебные книги по греческим образцам с тем, чтобы формальные обрядовые расхождения не мешали сближению православных народов и не являлись помехой для русской политики на Востоке.

Оценки и суждения Арсения Суханова о русском православии и современных ему греках были настолько близки взглядам первых старообрядцев, их общественно-религиозной позиции, что его сочинения воспринимались как антиреформенные и антиниконианские. Поэтому при создании собственных сочинений старообрядческие писатели постоянно обращались к его текстам. Антигреческой направленностью сухановских сочинений объясняется появление уже в начале 60-х гг. старообрядческих переделок этих сочинений, многочисленных добавлений к ним, написанных в Москве и на Соловках. Таким образом, сочинения Арсения Суханова, наряду с произведениями антиуниатской богословской поле-

мики, пришедшие на Русь с Украины, послужили важной частью той базы, на которой развилась старообрядческая идеология.

Еще одним важным компонентом этой идеологии стали сочинения московского богослова и философа Спиридона Потемкина. Потемкин положил начало фактической «привязки» догматических положений церковной реформы Никона и событий в Московском государстве к антиуниатскому учению о «последнем времени». За короткое время, до своей смерти в 1665 г., «богомудрому старцу» Спиридону Потемкину удалось воспитать целую школу последователей и продолжателей своего дела, вследствие чего уже ко времени церковных соборов 1666—1667 гг. в основных чертах сложилось старообрядческое учение об Антихристе, составившее основу их идеологических построений.

Стоявшую перед старообрядческими идеологами задачу создания теории, способной объяснить суть переживаемого страной «последнего времени», наступление которого они провозгласили, можно подразделить на несколько взаимосвязанных задач: 1) выдвижение гипотезы о «текущем времени», как времени наступления «антихристова царства»; 2) фиксация необычности происходящих на Руси событий в переживаемое «последнее время»; 3) анализ Священного писания (Апокалипсиса) для обнаружения прямых или косвенных свидетельств и иносказаний, соответствующих «нестандартным» событиям современности. Создатели учения об Антихристе в общем и следовали указанному плану. [122]

Небезынтересно обратить внимание на одну отличительную особенность рассмотренного здесь старообрядческого учения. Как известно, большинство религиозно-политических учений с элементами эсхатологизма всегда сталкивались с трудностями в силу объективной невозможности их проверки с помощью исторического эксперимента. Учение об Антихристе, в какой-то мере, такой возможностью располагало. Мы имеем в виду один из важных выводов учения о 1666 г. как времени окончательного кризиса существующего порядка ввиду ожидавшегося в этом году «конца света». Кризис, как известно, не состоялся, хотя решения собора 1666 г., окончательно утвердившего результаты церковной реформы и осудившего ее противников и «церковных мятежников», произвели сильное впечатление на всю страну. Стремясь приспособить свое учение к новой исторической обстановке, старообрядческие идеологи сразу же объявили о состоявшемся приходе

Антихриста в мир и о начале процесса его завоевания и гибели. Однако преображенный, мифологизированный мир старообрядческой эсхатологии накануне «второго пришествия» Христа не воплотился в достаточно реальных и ярких образах, понятных простым людям. Восполнить этот недостаток «событийности» смогла отчасти старообрядческая литература, получившая после 1666 г. новый стимул для своего бурного развития.

ИСТОРИЧЕСКИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ ПЕРВЫХ СТАРООБРЯДЦЕВ

Старообрядческое учение о последнем времени и о пришествии в мир Антихриста не только определило отношение старообрядцев к церковным реформам патриарха Никона. Оно наложило отпечаток также и на осмысление старообрядцами целого ряда исторических событий прошлого, а также на их представления о ходе исторического процесса.

В то же время заслуги старообрядческих писателей второй половины XVII в. в исторической науке не следует переоценивать. До второй четверти XVIII в. в их среде не появилось ни одного сколько-нибудь заметного сочинения исторического жанра. Впрочем, в таком сочинении не было и особой нужды, так как старообрядцы в ранний период своей истории не отделяли себя от остальной массы народа, а, следовательно, и от исторической литературы, описывающей прошлое этого народа. Но уже в ряде сочинений старообрядцы обращаются к истории, чаще всего с целью доказать историческую преемственность или же прецедентность того или иного обычая или религиозного догмата. Естественно, что такие исторические экскурсы не охватывали какой-либо значительной части русской истории, что, конечно, не говорит о недостаточном знании их авторами исторического материала. Сохранились многочисленные списки летописей, хронографов, исторических повестей с пометами читателей-старообрядцев, ссылки на эти источники в старообрядческих сочинениях, а также переписанные ими исторические сборники. Но среди исторического материала, использовавшегося старообрядцами, можно выделить сочинения, особо ценимые ими. Многие из них были использованы писателями-старообрядцами и вошли составной частью в старообрядческую литературу. Эти исторические сочинения можно разделить на две группы: 1) исторические источники древнерусской традиции. Сюда входит довольно обширный круг исторических и

догматико-полемических сочинений русских авторов, сочинения Макима Грека, написанные в России. а также некоторые переводные сочинения, органически вошедшие в русскую литературу и письменность. Главным выразителем традиционного круга мнений и представлений, основанных на этой литературе, явился троицкий монах Арсений Суханов; 2) исторические источники, базирующиеся на украинско-белорусской антикатолической и антиуниатской литературе конца XVI — первой четверти XVII вв. Эта литература, ведущими представителями которой были Стефан Зизаний и Захария Копыстенский, использовала и творчески переработала многочисленные польские и другие западноевропейские источники, в том числе исторического характера. В России это идеологическое и литературное направление получило распространение благодаря «Кирилловой книге» (1644 г.) и «Книге о вере» (1648 г.) — обширных публицистических сборниках, изданных Московским Печатным двором по инициативе «ревнителей древлецерковного благочестия», а также через украинские и польские издания и рукописи, завезенные в эти годы в Москву.

В творчестве старообрядческих писателей и полемистов эти два названных православных и родственных друг другу идеологических и литературных комплекса были переработаны и объединены в своеобразный сплав, став основой созданной ими историософской концепции, основанной на обширной источниковедческой базе.

Следует подчеркнуть, что по знанию и использованию источников и по широте исторического подхода к проблемам, возникшим в ходе церковной реформы, старообрядческие идеологи вполне сопоставимы с их оппонентами из среды духовенства, осудившими «старую веру» на церковных соборах 1666—1667 гг. Не являются здесь исключением и греческие «дидаскалы», вроде митрополита Паисия Лигарида, участвовавшие в соборе 1667 г. Порой старообрядцы первыми обращались и к первоисточникам, стараясь использовать их в своих полемических баталиях с «никонианами». Это особенно наглядно видно на примере использования протопопом Аввакумом и другими старообрядцами польского и украинского переводов сочинения Цезаря Барония «Деяния церковные и гражданские» уже в 1664 г., еще до появления его русского перевода.

Имеются многочисленные примеры критического отношения старообрядцев к источникам — рукописям и книгам. Все

исправления богослужебных книг во время церковной реформы были ими самым тщательным образом проверены по рукописям и проанализированы. В этом плане ранних русских старообрядцев можно считать первыми отечественными источниковедами, критически подходившими к документу.

Следует подчеркнуть, что знакомство со взглядами и мнениями старообрядцев дает нам возможность не только выявить круг исторических представлений последователей этого крупнейшего общественного движения позднего русского средневековья, но и более верно оценить уровень знаний и представлений образованного русского человека середины XVII в. Ведь старообрядцы в этот период еще конфессионально не обособились, их идеи были известны и понятны широкому кругу русских людей, от которых они себя не отделяли. Поэтому всю сумму накопленных ими знаний, их взгляды, сферу духовных исканий следует рассматривать как существенную часть духовной жизни русского народа в XVII веке.

Из всего обилия исторического материала, относящегося к русской истории, писателей-старообрядцев привлекли в первую очередь те события и факты прошлого, которые можно было бы по-новому интерпретировать в свете созданной ими теории о переживаемом страной и миром «последнем времени» перед кончиной мира и Страшным судом. Отдельные экскурсы в историю старообрядцы стали делать уже в самых ранних своих сочинениях. Дьякон Федор, видимо, первым объединил ряд таких исторических сюжетов в старообрядческой трактовке, создав своеобразную обобщающую картину развертывания русской истории с древнейших времен. Эта историческая компиляция дьякона Федора была включена им во вторую часть «Ответа православных».[123] Анализируя события русской истории, автор рассматривает историю страны как непрекращающуюся борьбу русского народа и государства с происками сатаны: «И в наше пресветлое Руское царство до сих времен многажды заглядывал вселукавый враг, мысля от веры правыя отторгнути нас, но не попустившу Богу тогда, яко не еще исполнися Писание и число зверино 1666. . .». Излагаемые Федором события русской истории, представленные в его сочинении как «наскоки сатаны», приходятся на «пиковые» моменты русской истории. Эти события таковы: 1) присылка римским папой кардиналов на Русь и попытка последних убедить русских признать и принять католическую веру. Ответ Александра Невского

папским посланцам (источник: Житие св. Александра Невского); 2) приход на Москву митрополита Исидора после окончания Флорентийского собора, разоблачение его как папского агента и изгнание с митрополии великим князем Василием III (источник: Повесть о Флорентийском соборе); 3) «Ересь жидовствующих» в Новгороде и Москве, обличенная Иосифом Волоцким и митрополитом новгородским Геннадием и осужденная собором 1491 г. (источник: «Просветитель» Иосифа Волоцкого.); 4) попытка Гришки Отрепьева занять царский престол в Москве и его судьба (источники: повести о Смутном времени); 5) попытка патриарха Никона «опутать плевелами» царя и русское духовенство. Так как предсказанное время «отступления» от веры Великой Руси уже наступило, попытка Никона покорить Русь и отдать ее во власть Антихриста удалась.

Таким образом, согласно построению дьякона Федора, «наскоки сатаны» на Русь падают на следующие годы: 1240-е, 1441, 1491, 1606 и 1666. Первые четыре «наскока» приходятся на промежуток между 1000-м и 1660-м гг. т. е. на период времени от «отступничества» Запада от «истинной» веры до начала «отступления от веры последнего православного царства — Светлой России». Последний названный год «конечного отступления от веры» — 1666 — есть срок, указанный еще украинскими богословами как время воцарения Антихриста.

Мы видим, что изложенная дьяконом Федором в «Ответе православных» теория планомерного «поэтапного» наступления Антихриста на Русь согласована ее автором с известной ему теорией поэтапного завоевания мира Антихристом. Если, по мнению Федора, до 1666 г. России удавалось успешно отбивать сатанинские «наскоки», то «по исполнении времени божественного пророчества» Светлая Русь оказалась беззащитной перед напором темной силы. Исторические представления дьякона Федора и других пустозерских узников являются как бы переносом на прошлое их представлений о текущем моменте. История видится им как постепенный, «поэтапный» процесс завоевания мира Антихристом на отрезке времени между первым и вторым приходом Христа на землю. В этой новой старобрядческой схеме развития мира человек, хотя и не становится «творцом истории», но выступает все же как активный борец с «наскоками» сатаны, и в его власти хотя бы надолго отсрочить неизбежную победу сил зла на земле до тех пор, пока не «исполнятся времена».

Эта теория исторического развития по-своему динамична, хотя динамизм ее лежит целиком в сфере религиозного восприятия мира.

К перечисленным сюжетам, заимствованным старообрядческими писателями из русской истории, можно добавить еще один, в котором рассказывается о прибытии в Москву в 1473 г. царевны Софьи Палеолог. Во время торжественного въезда царевны в столицу, сопровождавший ее папский легат Антоний нес перед собою латинский четвероконечный крест. Но войти в город с «крыжем» ему не разрешили. Эту легенду впервые мы находим в 3-й и 5-й соловецких челобитных к царю, а также в Сказке соловецких иноков, поданной царю через архимандрита Сергия 6 октября 1666 г.,[124] и в другой Сказке, поданной 23 февраля 1668 г., где этот текст читается так: «И нигде до Никона того латинского крыжа у нас в Русийском царствии не именовалось: единою было при великих князех — приходил к Москве из Риму с крыжом от папы посол, и благоверный великий князь Иван Васильевич всея Русии и преосвященный Фотий митрополит московский и близ града того крыжа пустить не велел. . .».[125] Поскольку этот эпизод мы находим в литературных памятниках соловецкого происхождения, можно говорить о том, что он был включен в состав старообрядческой литературы именно иноками Соловецкого монастыря.

Обращение старообрядческих писателей к определенным историческим сюжетам было обусловлено развертыванием их политической борьбы с «никонианами». Так, в ответ на единоличное решение патриарха Никона провести церковную реформу, Иван Неронов еще в 1654 г. в своих посланиях к царю выдвигает мысль о необходимости тщательного «изыскания веры» прежде, чем что-либо менять в церковных догматах и приводит пример с великим князем Владимиром Святым, «испытавшем» православную веру при помощи положенного на костер Евангелия. Во время охлаждения и ссоры между царем и патриархом в 1658—1667 гг., старообрядцы выступали на стороне царя, убеждая его лишить Никона духовного сана своей царской властью и приводя в пример великого князя Василия III, изгнавшего из Москвы «еретика-униата» митрополита Исидора. Аналогичные примеры черпались ими и из истории Византии.

Чрезвычайной популярностью в старообрядческой среде пользовалась теория «Москва — Третий Рим», которая служила не только цели возвеличивания Русского государства,

но, в глазах старообрядцев, противопоставляла последнее «падшему насилием агарянским» Второму Риму — Константинополю. В постигшем греков несчастии старообрядцы винили самих греков, наказанных турецким игом за нестойкость в вере. И на это-то «падшее царство» ориентируется в своих реформах московский патриарх! Теория «Москва — Третий Рим», изложенная Арсением Сухановым в его «Прениях с греками о вере», была знакома старообрядцам как через посредство сухановских «Прений», так и по первоисточнику — посланиям старца Филофея к великому князю Василию III от 1510—1511 г.[126] Так, в 17-й главе «Христианоопасного щита веры» инок Авраамий ссылается на это сочинение: «Пишет же и святый Филофей Елизарьева монастыря, яко Греческое царство разорися и не созиждется».[127]

В 70-х годах XVII в. в старообрядческой письменности появляются и отдельные экскурсы в события недавнего прошлого, связанные с начальным периодом церковного раскола до соборов 1666—1667 гг. и историей этих соборов. Так зарождается история собственно раскола русской церкви, написанная впоследствии старообрядцами.

В 1676 г., вскоре после взятия Соловецкого монастыря царскими войсками после семилетней осады, появляется «Челобитная» беглого соловецкого монаха Игнатия, в которой в форме моления за погибших иноков, обращенного к царю, рассказывается об осаде монастыря и расправах с его защитниками.[128] Эта Челобитная продолжает серию старообрядческих рассказов о новых мучениках за веру, вслед за описаниями московской и пустозерской «казней» (резания языков) старообрядческих лидеров Епифания, Лазаря и Федора, мучений других старообрядцев — Аввакума, инока Авраамия. Наиболее полное развитие этот жанр получил позднее с появлением автобиографических житий протопопа Аввакума и инока Епифания, Жития боярыни Морозовой, когда окончательно оформился тип мученика — борца за «старую веру», идущего прямой дорогой в царство Божие.

Как мы уже говорили, разработка теории «поэтапного» завоевания мира Антихристом принадлежала еще киевским богословам. В «Полинодии» Захарии Копыстенского, а также в «Книге о вере» (М., 1648 г.) были подробно изложены как все латинские, папские ереси (первое отступление от веры), так и те из них, что были приняты в конце XVI в. униатами (второе отступление). Старообрядческим идеологам необходимо было показать генетическую связь между латинскими

ересями и реформой патриарха Никона как в идеологическом плане (догматические заимствования), так и в плане историческом, выяснив пути проникновения этих ересей на Русь.

Грекофильский характер реформы патриарха Никона естественно толкал старообрядческих идеологов на пересмотр традиционно уважительного отношения на Руси к греческой церкви. Обвиняя патриарха Никона в насаждении ересей в русской церкви, нельзя было не обвинить в еретичестве и греков. Поэтому отраженное в «Кирилловой книге» и в «Книге о вере» почтительное отношение к греческой церкви было в корне пересмотрено старообрядцами. В этом вопросе их иделоги смогли опереться на мнения и труды авторитетного на Руси лица — троицкого ученого монаха Арсения Суханова.

В связи с новыми воззрениями на греков и на их роль в осуществлении реформы на Руси, у старообрядцев возникла необходимость включить греков и греческую церковь в общую идеологическую схему завоевания мира Антихристом, доказав, что «отступление греков от веры» произошло уже давно и поэтому последние не могут ныне претендовать на роль наставников русских людей в вопросах веры. Когда же произошло отступление греков от истинной веры? Нигде в предшествующей литературе достаточно ясно об этом сказано не было. Только одно событие мировой истории привлекло внимание старообрядцев в качестве отправной точки для их новых антигреческих построений. Это Ферраро-Флорентийский собор 1439—1440 гг. Хотя решения Флорентийского собора об объединении православной и католической церквей под главенством римского папы и не было проведено в жизнь в Византии, но, по мнению старообрядцев, собор послужил толчком для проникновения римских ересей в греческое богослужение и греческие книги. Завоевание Константинополя турками еще более способствовало зависимости греческой православной церкви от католического Запада. Само завоевание еще прежде рассматривалось на Руси как божественая кара за отступление греков от веры. «За то вы и царство свое потеряли» — укорял греков Арсений Суханов в своих «Прениях».

Впервые к сюжету о Флорентийском соборе старообрядческие идеологи обратились еще до московских соборов 1666—1667 гг. Это сделал один из церковных иерархов, вятский епископ Александр в Челобитной к царю, поданной 30 декабря 1662 г. Поводом для содержащегося в Челобит-

ной епископа Александра исторического экскурса к событиям времен Флорентийской унии послужил прецедент назначения царем без совета с патриархом православных епископов во вновь завоеванные города: Смоленск и Полоцк. Напоминая, что разделение Киевской и Московской митрополий произошло в недавнее время, а именно в 1453 г., т. е. вскоре после Флорентийской унии, «а до того времени одна паства была», епископ Александр приводит пример поставления московским митрополитом Феодосием митрополита в Кесарию Филиппову — область, бывшую в подчинении у Константинопольского патриарха. «И по сему — подводит итог автор — не нов обычай каковы-либо ради вины поставляти епископы в другия паствы». Заступаясь за царя и русских иерархов, Александр в этой части своей Челобитной развивает мысль о праве царя и русских иерархов самостоятельно решать внутрицерковные вопросы, а также смещать с кафедр зараженных еретичеством церковных иерархов (имея в виду патриарха Никона) и выбирать на их место новых. В качестве прецедентов он приводит изгнание великим князем Василием Ивановичем еретика митрополита Исидора и избрание им «советовав со архиереями всея Великия Росии» в митрополиты епископа Иону в 1448 г., а также его преемника митрополита Феодосия «рукоположением своих русских архиепископов и епископов». Таким образом, Александр Вятский решительно отстаивал право русских церковных иерархов самим решать наболевший вопрос о низложении патриарха Никона, не прибегая к посредничеству восточных патриархов.

Челобитная Александра Вятского была включена иноком Авраамием в старообрядческий сборник «Христианоопасный щит веры».[129] Имя автора Челобитной в сборнике не названо, так как епископ Александр к тому времени вынужден был подписать решения соборов 1666—1667 гг., и его имя не могло быть популярным у простых старообрядцев. В «Щит веры» в качестве 18-й главы была включена также «Повесть Симеона Суздальца о Флорентийском соборе» — главный источник рассказа Александра Вятского о событиях на этом соборе. Впрочем, в последнем сочинении антигреческая направленность более ощутима, чем в «Повести» Симеона Суздальца. Так, цареградский патриарх Григорий назван «латинником», а смерть императора Ивана Калуяна и патриарха Иосифа вскоре после собора рассматриваются как божья кара за отступничество в вере.

В приложениях к «Прениям о вере» Арсения Суханова

московской редакции 1665 г., составленных старообрядцами, мы находим еще более резкую, чем в Челобитной епископа Александра, позицию по отношению к грекам в связи с Флорентийским собором: «Соеденився бо со едини цареградский патриарх Иосиф, имея зле, абие умре и погребен бысть в римском костеле; греческий же царь Иоанн Колуян на пути возсмердевся и абие умре, но и земля трижды оного погребено изверже и от пес царское тело снедено бысть. . .» [130]

Примерно в то же время, около 1665 г., была закончена и обширная Челобитная к царю священника Никиты Добрынина, где повторен рассказ о Флорентийской унии и ее судьбе в России: «И ныне, государь, Никон бывший патриарх, поревновал той же проклятой римской вере, яко же и Исидор. . .» [131] Имелись материалы о Соборе и в архиве инока Феоктиста, хранившиеся вместе с документами, относящимися к 1661 г. [132] Источниками всех этих писаний для русских старообрядческих авторов, помимо Повести Симеона Суздальца, было также «Слово избранно» — торжественное сочинение, восхвалявшее великого князя и православную Русь, а также украинские источники — «История о листрийском то есть разбойничьем Феррарском или Флорентийском соборе», написанная в 70—80-х гг. XVI в. и изданная отдельной книгой в Остроге в 1598 г., а также значительный материал о соборе в «Полинодии» Захарии Копыстенского, вошедший частично в «Книгу о вере» 1648 г. [133]

Особенно большую идейную нагрузку получил материал о Флорентийском соборе после московских соборов 1666—1667 гг. Собор в Флоренции — «неправый и еретический», послужил для старообрядцев идеальным историческим аналогом с только что отшумевшими «еретическими» московскими соборами, на которых «отступившие от веры» еще во Флоренции греки, понесшие за то заслуженное наказание, теперь «насадили свои ереси» в последнем оплоте православия — Московском царстве. Такое толкование собора 1667 г. содержится, в частности, в программном сочинении пустозерских узников «Ответе православных».

Происшедший в 1653 г. раскол русской православной церкви на сторонников патриарха Никона, изменившего церковные обряды и книги по новогреческим образцам и его противников (церковных традиционалистов) обусловил изменение отношения той и иной группировки к историческим источникам. Противники реформы — старообрядцы — стреми-

лись найти исторические корни и истоки «ересей», внесенных, по их мнению, патриархом Никоном в русскую автокефальную церковь. Римские папы, как вероятные «родоначальники» всех ересей, вызвали особенно пристальное внимание старообрядцев, а сведения из московской «Книги о вере» и из сочинений Цезаря Барония о папах стали для них ценнейшими свидетельствами, идущими к тому же от представителя противной — католической — стороны.

О том, насколько ценили старообрядческие идеологи высказывания Цезаря Барония, а также о характере интерпретации старообрядцами исторического материала мы можем судить на примере легендарно-исторического рассказа о римском папе Формосе. Рассказ этот был заимствован старообрядцами из «Книги о вере», куда он попал из «Деяний» Барония через посредство «Полинодии» Захарии Копыстенского. Приведем этот рассказ полностью: «Помяну мало Стефана Седьмаго, иже Формоса папежа из гроба выкопати повеле и, облачивши яко папежа, на столице посадити повеле и поругание и насмевание творяше над ним; и потом разоблачити повеле и три персты, ими же благословлял, отсещи, и тело его в Тиверь реку воврещи».[134]

Обращение старообрядческих идеологов к легенде о папе Формосе не случайно. Представление о Формосе как о «первом еретике», исказившем христианское учение и, в частности, учение о Святом Духе, распространилось в русской письменности задолго до реформы патриарха Никона, перейдя на Русь из греческой полемической антилатинской литературы еще в начале XV в., а возможно еще и раньше.[135] В «Повести о новгородском белом клобуке», созданой в кружке новгородского архиепископа Геннадия в конце XV — начале XVI в., и впоследствии весьма популярной у старообрядцев, Формос упомянут как последователь «апполинариевой ереси», установившей в римской церкви службу на опресноках.[136] Глава «О Формосе папе» попала и в русский Хронограф редакции 1512 г. в составе «Сказания о латинех, како отступиша от православия».[137]

Неизвестно, кто именно из старообрядческих писателей первым обратился к рассказу о папе Формосе из «Книги о вере». Рассказ этот в старообрядческом осмыслении и переделке мы находим в «Прибавлении» середины XVII в. к одной из рукописей Чудова монастыря. В этом тексте, помимо старообрядческой легенды о папе Формосе, находятся также выписки из различных рукописных и печатных книг

Чудова и Троице-Сергиева монастырей. Автором этих выписок был, возможно, дьякон Федор Иванов, который, как мы знаем, находясь в ссылке в Троице-Сергиеве монастыре, читал книги и делал из них выписки, обличающие реформу патриарха Никона. Выписки, аналогичные имеющимся в чудовской рукописи, встречаются во многих сочинениях дьякона Федора, что позволяет предполагать в нем автора старообрядческой легенды о папе Формосе. Приведем эту легенду полностью: « А еже крестятся тремя персты: болшим и указателным и великосредним — се бо есть древняго Фармоса отступника и еретика папы римского мудрование его со дияволом; он тремя персты крестился и людей благословлял. И седмый папа Стефан, ревнуя по благочестии, выкопав его, Формоса, повеле его облещи и на столице посадил и поругание над ним творяше. И потом повели разовлещи и повеле един персть отсещи и вергнути на землю и раступися земля и бысть пропасть велия; таже повеле и другий отсещи и вергнути — изыде огнь из бездны; таже повеле и третий отсещи и вергнути — и бысть смрад лют во граде. Он же повеле и тело Фармосово воврещи в Тиверь реку и, сложи персты по преданию, место благословил — и бысть земля по прежнему. Писано в Летописце и в Книге о вере помянуто, лист 240».[138]

Сравнивая старообрядческую версию рассказа о папе Формосе с его источником, мы отчетливо видим ее тенденциозность. Папа Стефан VII представлен в старообрядческой передаче «ревнителем веры», покаравшем «нечестивого» папу Формоса, будто бы крестившегося и благословлявшего тремя перстами. Рассказ осложнен прибавлением, где повествуется об отсечении перстов у трупа Формоса и которое отсутствует у Барония и в «Книге о вере». Оригинально ли это добавление? Оказывается, нет. Сходный рассказ мы находим в 14-й главе «Кирилловой книги», где рассказывается о чуде иерусалимского патриарха Мелетия на соборе против ариан: «И тогда востав благословесный муж Мелетий патриарх... хотя еретики устрашити и посрамити и вся люди удивити — показа им три персты — и не бысть знамения, потом же два совокупил и един пригнув и благослови люди — и изыде от него огнь яко молния, и достохвалный он испусти глас: трие убо ипостаси разумеваем, о едином же существе беседуем — и тако посрами еретики».[139]

Рассказ о папе-еретике Формосе и «ревнителе благочестия» папе Стефане повторен и в других сочинениях дьякона

Федора, включенных в 1667—1668 гг. иноком Авраамием в составленный им сборник «Христианоопасный щит веры» в качестве 5-й, 12-й и 14-й глав.[140] Из этого сборника Авраамий заимствовал рассказ о Формосе, вставив его в написанную им в 1670 г. Челобитную, адресованную царю Алексею Михайловичу, со следующим дополнением: «Слыши, государь, яко в Риме не бысть такового знамения преже сего папежа еретика и отступника правых догмат».[141] Еще раньше рассказ о Формосе был включен в Челобитную царю священника Никиты Добрынина, законченную в 1665 г., в которой автор называет папу Формоса «родоначальником троеперстной ереси»,[142] также в «Столбцы» борисоглебского священника Лазаря, где папа Стефан назван «благочестивым».[143] Особенно активно пользовался старообрядческой легендой о папе Формосе протопоп Аввакум. Эта легенда повторена в небольшом его сочинении «О сложении перст», известном в двух редакциях, первая из которых сохранилась в автографе,[144] а вторая, автограф которой недавно найден, входит в редакцию «В» его автобиографического «Жития».[145] Статья «О сложении перст» была включена Аввакумом и в другие его сочинения, написанные в период пустозерской ссылки: «Послание стаду верных или кораблю Христову,[146] и «Послание сибирской братии».[147] Краткое изложение сюжета о еретическом папе Формосе есть и в его «Книге толкований и нравоучений».

Другим сюжетом, заимствованным старообрядцами из той же главы «Книги о вере» «О порочных папежах», был рассказ о римском папе-женщине — «папессе» Иоанне. Самый ранний старообряческий рассказ о ней мы находим в сочинении «Слово ответное от лица православных чад церковных противу отступников, собравшихся на правоверие», написанном дьяконом Федором на обличение Собора 1666 г. в том же году. Сочинение это было включено иноком Авраамием в «Христианоопасный щит веры» в качестве 12-й гл. В основе этого сочинения положена мысль об ответственности властей за вносимые в церковь ереси. Автор, в частности, приветствует только что принятое собором решение отменить одно из нововведений патриарха Никона — ночное водосвящение в праздник Богоявления.[148] Видя в этом решении собора счастливое начинание на пути отмены никоновских реформ, дьякон Федор пытается дать этому «еретическому» обычаю историческое объяснение: «Слышим ныне и благодарим Господа о сем, яко от единыя прелести никоновы, паче же рещи

римския, освободилися: на Богоявление Господа нашего Исуса Христа в день ходили на воду по старому церковному преданию, а не по римскому еретическому замышлению. Тии бо отступницы начаша ходити нощию на воду сея ради вины лестно умыслиша себе: была у них девка папою, и у тоя девство испрокудилося блудом и зачат во чреве. И егда поидоша в день праздника на воду по обычаю и тогда, хотя Господь всенародно обличити их проклятое блужение и прелесть, идучи на пути папа родил дитя. И тогда всему царству срам бысть. И оттоле умыслиша нощию ходити на водосвящение, бояся такова же искушения, И, покрываючи свой срам, ко Христу приложили свою лесть, глаголюще, врази Христовы: и Христос нощию крестился!» [149]

Конечно, утверждение автора о том, что обычай водосвящения в ночное время был введен в римской церкви после случая с «папессой» Иоанной, отсутствует в источниках и является его собственным художественным вымыслом. Рассказ этот стал особенно популярным у старообрядцев. В 1670 г. он без изменения был повторен в Челобитной Авраамия и широко распространился в списках. Наконец, он был использован Аввакумом в его «Книге бесед», написанной в Пустозерске. [150] Однако Аввакум не ограничился обвинением «папессы» лишь в названной ереси. В одной из бесед «Об иноческом чине» мы находим новую легенду об Иоанне. Обличая введенный при Никоне монашеский головной убор — клобук новой формы, сделанный по греческому образцу — Аввакум пишет, что «камилавки подклейки женские и клобуки рогатые» и иное «всяко мудрование» были внесены в церковь папой-женщиной, известной под именем папы Иоанна VIII. Укоренившись в католической церкви, эти ереси на Флорентийском соборе были восприняты греческим духовенством, а в 1654 г. пришли на Русь. В этой же беседе приведен рассказ о Флорентийском соборе, где последний сравнивается с Московским собором 1667 г. «Он же, Евгений, — пишет Аввакум — прииде на собор в преждереченном рогатом клобуце, управляяй правило и устраяяй законы и предания новыя, а старая вся отеческая отметуще. И приписаша царь и власти гречестии к нему, лукавому собору, руки своя. Сии уставы в Царьград пришли, оттоле и греки развратилися, клабуки такия воздели на себя и иныя догматы Флоренскаго собора учиниша в церквах своих. . .». Здесь уже видим полное творческое переосмысление всего материала о Флорентийском соборе, греках, Московском соборе 1667 г. и о раз-

личных исторических лицах. Возможно, Аввакум, находясь в заключении без необходимых книг, не придавал своим историческим экскурсам слишком большого значения, ссылаясь на известные ему факты наравне со слухами или легендарными источниками. Однако его многочисленные читатели относились к писаниям своего духовного учителя вполне серьезно, без скидок на его некомпетентность в том или ином вопросе.[151]

Как мы видим, знакомство старообрядцев с западноевропейской литературой через посредство «Книги о вере», «Книги Кирилла Иерусалимского», а также сочинений Захарии Копыстенского возбудило у них интерес к первоисточникам этих сочинений. Этот интерес совпал с периодом острой идеологической полемики как с «никонианами», так и с различными течениями внутри формировавшейся в начале 60-х гг. XVII в. старообрядческой общины. Одним из таких первоисточников, использованных старообрядческими идеологами в их публицистической и проповеднической деятельности, стала книга Цезаря Барония в польском и украинском переводах. Можно предполагать, что первый русский перевод «Деяний церковных», выполненный Игнатием Лакрецким по заказу митрополита Игнатия в 1678 г., явился своего рода реакцией официальной церкви на активную пропаганду старообрядцами своего учения, сопровождаемого ссылками на труд римского кардинала. Церковным иерархам труд Барония на русском языке стал необходим для того, чтобы на должном уровне организовать полемику со старообрядцами познакомившихся с рядом первоисточников, как мы видели раньше, деятелей ортодоксального православия. С появлением этого перевода (в сущности довольно вольного пересказа) интерес к труду Барония среди русских читателей возрос настолько, что вызвал появление по крайней мере трех самостоятельных русских перевода с польского издания.[152] Есть свидетельство обращения переводчиков и к латинскому оригиналу книги.[153] Списки русских переводов последней четверти XVII в. мы находим в библиотеках таких крупных государственных деятелей, как окольничий А. А. Матвеев, а также в личной библиотеке Петра Великого. По приказу этого царя был осуществлен новый перевод с польского издания «Деяний» 1607 г., который был напечатан в Москве в 1719 г.

Старообрядцы познакомились с книгой Цезаря Барония значительно раньше. По-видимому, уже в 30—40-е гг. XVII в. экземпляры польского издания «Деяний» в переводе Петра

Скарги были завезены в Москву и оказались в библиотеках московских книжников. Книгу Барония мы находим в посмертной описи библиотеки митрополита Сарского и Подонского Павла, составленной в 1675 г.[154] Имелась эта книга и в библиотеках справщиков Печатного двора Сильвестра Медведева[155] и Епифания Славиницкого.[156] Известно, что протопоп Аввакум еще в 1664 г. посещал митрополита Павла и пользовался его библиотекой. Работая над сочинением о «внешней философии», которое ему, по-видимому, не удалось закончить, Аввакум делал «выписки, черновые наброски и заметки», оформленные позднее одним из его почитателей в целостное произведение.[157] И. М. Кудрявцев справедливо полагал, что эти «Выписки» явились основой для известного письма Аввакума к окольничему Федору Михайловичу Ртищеву от 27 июня 1664 г.[158] В «Выписках» Аввакума есть несколько вольных цитат из «Деяний» Барония. Приведем некоторые из них: «Христос не учил нас диалектики, ни риторики, ни красноречия, потому что ритор и философ не может быть христианином (Бароний. Рок 369); Григорий Ниский епископ любил диалектику и риторику, а брат его Григорий Нанъзианский епископ, поношая, пишет к нему, глаголя: Почто возлюбил еси называти себя ритором, нежели христианином? Воспомяни, откуда испал еси — и прочая. Чти тот же Бароней и тот же рок 369; Философу некоему именем Господним на Первом соборе от некоего диакона велено умолкнуть, а он и онемел».[159] Подобные этим высказывания о западной науке есть и в более поздних сочинениях протопопа Аввакума пустозерского периода.

«Выписки, черновые наброски и заметки» Аввакума получили распространение среди его почитателей — старообрядцев. Так, уже в августе 1664 г., при допросе на Патриаршем дворе у бывшего сторожа Благовещенской церкви Андрея Самойлова были отобраны выписки из разных книг о философии, риторике и других «еллинских» премудростях, написанные разными почерками и в том числе рукою протопопа Аввакума.[160] Среди бумаг игумена Феоктиста, конфискованных властями в январе 1665 г. в г. Хлынове, также имелась «выписка изо многих книг, да отписка к Федору Михайловичу (Ртищеву)».[161]

Таким образом, еще до 1664 г., как можно полагать, книгу Цезаря Барония читали, кроме протопопа Аввакума, окольничий Федор Ртищев, митрополит Павел, царский духовник Стефан Вонифатьев, игумен Феоктист и, возможно,

Григорий Неронов, ближайшим поверенным которого Феоктист являлся. Несомненно, что список русских читателей этой книги можно значительно расширить. Но возникает вопрос о том, какую именно книгу Барония и на каком языке читали в Москве, если учесть, что русский перевод «Деяний» был впервые осуществлен лишь в 1678 г.? Сомнительно, что все перечисленные выше лица, да и сам Аввакум, знали польский язык настолько, чтобы читать имевшиеся в столице экземпляры издания перевода Петра Скарги 1603 или 1607 гг. Между тем употребление Аввакумом в вышеупомянутых «Выписках» таких слов, как «рок», «поношая», наводил исследователей его творчества на мысль об украинском оригинале труда Барония, бывшем в распоряжении писателя.

Это предположение получило веское подкрепление благодаря находке одного из ранних списков украинского перевода «Деяний». Рукопись 1-го тома (двухтомника) этого перевода была найдена археографической экспедицией Библиотеки Российской Академии наук в 1971 г. в буковинском селе Белая Криница в составе сохранившейся части библиотеки Белокриницкой старообрядческой митрополии.[162] Поскольку белокриницкий список «Деяний» имеет оглавление из 10 глав, можно предполагать, что перевод был осуществлен с краковского издания 1603 г., также десятиглавого, еще до выхода в свет второго, двенадцатиглавого издания 1607 г. Филиграни на бумаге белокриницкого списка также свидетельствуют в пользу нашего предположения, подтверждая, что мы имеем дело если и не с оригиналом западнорусского (украинского) перевода «Деяний», то во всяком случае с современной ему копией, изготовленной на Украине.[163] Судя по русским читательским записям на этом списке «Деяний», рукопись еще в XVII в. побывала на Руси. Вместе с киевскими выходцами, приезжавшими в Москву в значительном числе с 40-х гг., сюда могли попадать и другие списки украинского перевода труда Барония. Не исключено даже, что жившие в Москве киевские монахи, знавшие польский язык, делали выборочные переводы из польского издания по заказам именитых московских книгочеев. Именно такой перевод, содержащий «извлечения из Барония от Рождества Христова до 614 г.» и датируемый 1633—1650 гг., сохранился в Патриаршей библиотеке.[164]

Однако непосредственному знакомству московских книжников с трудом Барония в переводе Скарги предшествовал довольно длительный период знакомства с этим автором через

посредство сочинений Захарии Копыстенского. Его «Палинодия» была известна не только на Украине, ее списки еще во второй четверти XVII в. появились в Москве.[165] В 1644 г., по желанию царского духовника Стефана Вонифатьева, игуменом Киевского Михайловского монастыря Нафанаилом была составлена компиляция из сочинений Захарии под названием «Книжица или списание о вере православной», с которой в 1648 г. в Москве был сделан русский перевод, напечатанный (со значительными переделками) в том же году и снабженный предисловием справщика Михаила Рогова.[166] Именно эта книга, получившая в Московском государстве широкое распространение и имевшая значительное влияние на умонастроения русского общества, познакомила широкого читателя с мыслями и высказываниями таких историков, как Мартин Бельский, Вановский, Мартин Кра́мер, Матфей Стрыйковский, Ян Длугош, Цезарь Бароний. Некоторые из этих имен были до выхода в свет «Книги о вере» (М., 1648 г.) вовсе неизвестны в Москве.

Что же привлекло русского читателя к сочинению Цезаря Барония? Прежде всего, конечно, огромный фактический материал по всемирной истории, собранный в его трудах, и особенно по истории христианской церкви до и после ее разделения. Уже Захария Копыстенский извлек из книги Цезаря Барония обширный обличительный материал против папской курии и изложил его в своих сочинениях в выгодном для православия ракурсе. Еще более эта обличительная тенденция была усилена в киевской, а затем и в московской «Книги о вере», куда вошла целая 27-я глава, посвященная обличению пороков папства: «Яко восточные церкви западных от ересей очищали и о порочных папежах».[167]

Так в замкнутый книжный мир Московии, несмотря на строгие охранительные меры и консервативные заслоны, исподволь проникла западная литература, способствуя культурной и идеологической перестройке средневекового общественного сознания.

Глава III

МОСКОВСКИЙ ЛИТЕРАТУРНО-ПУБЛИЦИСТИЧЕСКИЙ И КНИГОПИСНЫЙ ЦЕНТР СТАРООБРЯДЧЕСТВА

УСЛОВИЯ КНИГОТВОРЧЕСТВА И ХАРАКТЕРИСТИКА КНИГ, СОЗДАННЫХ В ЦЕНТРЕ

Московский центр старообрядческого движения и литературно-публицистической деятельности старообрядцев являлся самым крупным из трех рассматриваемых нами центров как по количеству работавших в нем писателей, так и по значению созданных ими публицистических сочинений. Этот центр действовал с момента зарождения старообрядческого движения в 1653 г. вплоть до конца XVII столетия. Однако темой настоящей главы является рассмотрение лишь рукописных книг старообрядцев, созданных в Москве и подмосковных городах в наиболее плодотворный «литературно-книжный» период их творческой деятельности. [1] Согласно принятой нами периодизации этот период начинается в 1664 г., когда сложившаяся в стране политическая обстановка создала на короткий срок возможность для компромисса старообрядцев с властями, и заканчивается событиями Стрелецкого бунта 1682 г., протекавшего под старообрядческими лозунгами.

Главная сложность писательской и проповеднической работы в Московском центре — постоянная угроза ареста для всех лиц, связанных со старообрядческим оппозиционным движением. Но и в условиях конспирации здесь работали многочисленные писцы и книжники-старообрядцы, которые разными путями доставали необходимые им для работы книги и документы из церковных и государственных архивов и библиотек.

Московские писатели и книжники находились в эпицентре

идеологической борьбы двух религиозно-культурных направлений в Русском государстве. Это накладывало определенный отпечаток на их сочинения, придавая им полемический накал, политическую актуальность и злободневность. В Москве находилось большое количество людей, сочувствовавших борьбе старообрядцев против патриарха Никона и его реформы и оказывавших им постоянную помощь и поддержку. Тайную поддержку старообрядцам оказывали некоторые бояре, государевы дьяки, представители высшего духовенства. Это создавало для старообрядческих проповедников, писателей и руководителей Московской старообрядческой общины определенную социальную опору, уравновешивающую отчасти трудности и опасности их столичной жизни.

В рассматриваемый нами период — накануне церковных соборов 1666—1667 гг. и в первые годы после них — московскими писателями-старообрядцами были написаны основные догматико-полемические сочинения, содержащие критику церковной реформы и новоисправленных богослужебных книг и обрядов. Вместе с тем в этот период московские старообрядцы приступают к активной пропаганде своих догматико-полемических писаний, оформляя свои сочинения в виде публицистических книг, предназначенных для чтения всем желающим. Чаще всего такие книги сохраняли за собой названия челобитных, посланий, писем, адресованных царю, патриарху или иному лицу (как это было принято в предшествующий, «документально-архивный» период старообрядческой литературно-публицистической деятельности), однако эти послания все более пробретали характер «открытых писем» к властям или авторитетам из своей среды, а их «привязка» к адресатам стала носить характер литературного «этикетного» приема для придания сочинению более отчетливого публицистического звучания.

К середине 60-х гг. XVII в. в руках московских старообрядцев скопилось значительное количество документов, связанных с их борьбой против церковной реформы. Много таких материалов было конфисковано при аресте у игумена Феоктиста, дьякона Федора Иванова, в большом количестве они хранились у инока Авраамия, о чем можно судить по составу сформированных им старообрядческих сборников.[2] Видимо, к этому времени московские старообрядцы осознают необходимость сохранить в своих руках все накопленное ими богатство, для чего копируют важнейшие из имевшихся у них документов, составляя из них сборники «архивного»

типа. Именно такой характер имеет обширный сборник Рогожского собрания № 667, принадлежавший епископу Александру Вятскому. Сборник включает комплекс документов, связанных с церковными соборами 1660 и 1666—1667 гг. и внутрицерковной борьбой по вопросу о правомерности удаления от власти в церкви патриарха Никона. Содержание сборника, а также анализ бумаги, на котором он был написан, говорят о его завершении в конце 60-х гг. XVII в. [М. 1] *[3]

Составителем, а частично и автором одной из старообрядческих книг был бывший игумен московского Златоустовского монастыря Феоктист (ум. в конце 1666 г.). Этот образованный монах был личным «секретарем» и помощником Ивана Неронова (1591—1670), бывшего в 50-х гг. признанным лидером старообрядческого движения. Обширный архив игумена Феоктиста, являвшийся фактически «центральным» архивом всей старообрядческой оппозиции, включал, в частности, большой комплекс посланий Ивана Неронова к царю и некоторым лицам из его окружения, а также послания к Неронову его единомышленников.[4] После ухода Ивана Неронова в монастырь (где он принял постриг под именем Григорий) и его формального примирения с патриархом (январь 1657 г.) Феоктист, не прервавший связи со своим другом и соратником, составил из его эпистолярного наследия особый сборник, присоединив к сочинениям Неронова «Краткую записку о жизни инока Григория» за 1653—1659 гг.[5] Позднее этот «цикл» сочинений Неронова пополнился еще двумя его челобитными к царю. Это «Молебное написание» от 25 октября 1661 г. и «Моление» от 3 ноября 1662 г. Полностью цикл сочинений Неронова и Феоктиста сохранился в сборнике Рогожского собрания № 667, частично переписанном рукою епископа Александра Вятского [М. 2].[6]

Одним из ранних догматико-полемических сочинений, сыгравших важную роль в формировании старообрядческой догматики, является Челобитная чудовского инока Савватия, адресованная царю Алексею Михайловичу. Эта довольно обширная Челобитная была написана Савватием в Кирилло-Белозерском монастыре, куда он был сослан по царскому указу в 1660 г. за то, что, по его словам, «извещал... великому государю Печатного двора на справщиков о книжном неисправлении, а грамматического учения будто неумеючи»[7].

* Здесь и далее в квадратных скобках указывается порядковый номер рукописи из списка книг, помещенного в конце соответствующего раздела (М. — Московский центр, С. — Соловецкий, П. — Пустозерский).

Инок Савватий (до своего пострижения дьяк Посольского приказа Семен Васильев) был, как он пишет в своей Челобитной, тесно связан по роду деятельности с Печатным двором, где осуществлял административный контроль за работой книжных справщиков. Вскоре после начала церковной реформы Савватий, видимо, ушел от активной деятельности, приняв пострижение, однако вскоре открыто выступил с «изветом» против новых справщиков, допускавших, по мнению Савватия, «грамматические» несуразности в текстах богослужебных книг новой печати. «Извет» Савватия до нас не дошел, однако в Челобитной к царю инок, судя по всему, не только повторил, но и дополнил свои прежние наблюдения над текстами новоизданных на Печатном дворе книг. Как писал издатель его Челобитной Д. Е. Кожанчиков, «Савватий слово за словом, буква за буквой отмечает все исправления в старых книгах, по временам давая место и догматическим толкованиям».[8] Создание этого сочинения можно датировать периодом между 1661 и 1665 гг., так как 1660-й год в его тексте назван «прошлым». Кроме того, в Челобитной имеется разбор Триоди цветной, изданной на Печатном дворе в том же 1660 г. Челобитная Савватия получила распространение в списках вскоре после написания, на что, очевидно, и рассчитывал автор, и может рассматриваться как одна из догматико-полемических старообрядческих книг. Помимо изданного Д. Е. Кожанчиковым списка этой Челобитной, о древности которого мы ничего не знаем, имеются сведения еще о четырех ее списках, один из которых (ГИМ, собр. Уварова № 497/102) датируется XVII в. [М. 3].[9]

Благодаря исследованию И. М. Кудрявцева, мы можем говорить о существовании книги, писавшейся протопопом Аввакумом во время его недолгого пребывания в Москве в 1664 г. Это так называемые «Выписи из книг» философско-богословского содержания, сделанные Аввакумом, судя по всему, во время его работы в Патриаршей библиотеке, куда он, очевидно, имел в то время доступ.[10] Этими материалами Аввакум воспользовался в том же году для составления «Писанейца», посланного им боярину Ф. М. Ртищеву.[11] Позднее, когда Аввакум уже находился в пустозерской ссылке, неизвестный нам старообрядец оформил его черновые записи в «книгу» сочинений этого признанного вождя старообрядческой оппозиции (ГБЛ, собр. Барсова № 883).[12] Затем книга была послана в Пустозерск на «утверждение» автору «Выписок», где с нее, очевидно, была снята копия [П. 4]. «Выписи

из книг» Аввакума явились первым опытом в целом ряду созданных этим автором в Пустозерске богословско-публицистических книг, в которых он использовал и материал своих московских сочинений.

В том же сборнике (ГБЛ, собр. Барсова № 883) сохранился еще один уникальный цикл сочинений, связанных, по-видимому, с писательской деятельностью черного попа Тихона. Главное из них — «Сказание о Антихристе и о страшном суде», которое составил «недостойный во иноцех черный поп Тихон многогрешный». Тем же почерком в сборник переписано еще несколько памятников: выписки «из книг» об Антихристе, «Последование к Апокалипсису» и эсхатологическое сочинение «Бездна». Сборник представляет собой, по характеристике его исследователя И. М. Кудрявцева, «некую загадку», ибо неясно, где писалась рукопись, кем и когда составлялся весь сборник.[13] Недавно Н. С. Демковой была найдена копия фрагмента аналогичного сборника, хранящаяся в Чердынском краеведческом музее.[14] Эта находка позволяет еще более уверенно говорить о бытовании в народе старообрядческой книги, включавшей перечисленные сочинения [М. 5].

Важным старообрядческим сочинением, в котором с наибольшей полнотой были собраны и подробно рассмотрены результаты церковной реформы патриарха Никона, является Челобитная священника церкви Рождества Богородицы в Суздале Никиты Константинова Добрынина (по прозвищу Пустосвят). Челобитная Никиты Добрынина была отобрана у него при аресте в Суздале в начале 1666 г. и осталась незавершенной автором, а также не распространенной среди читателей в качестве одной из старообрядческих книг. Тем не менее, как мы увидим ниже, книга эта стала широко известной и ее важность для всего старообрядческого движения несомненна. Именно Челобитная Никиты Добрынина привлекла к себе особое внимание «властей» и была публично прочитана на церковном соборе в Москве в марте 1666 г. Вызванный на этот собор Никита, у которого потребовали объяснений по поводу отобранной у него Челобитной, «не хоте и слышати архиерейских увещаний, но гордостию диявольскою напыщен быв, глагола единаго себе искуснейша быти божественых писаний, неже вси архиереи»[15]. В челобитной царю Алексею Михайловичу, написанной им в том же году и содержащей мольбу о прощении за составление «Большой челобитной против новых книг», Никита объяснил,

что, вопреки сказанному в соборных деяниях 1666 г. (деяние 5-е), он не подавал собору этой Челобитной, а имел желание представить ее царю для обсуждения людьми разных званий «добре знающими и божественное писание» и «тою (Челобитную) народу не объявлял, и на те новопечатные книги хулы не износил и в церковных службах раскола никакова не чинил».[16] Действительно, окончить работу над Челобитной Никите не дали, отобрав ее недописанной, причем взяли и все черновые, неправленные выписки и статьи, которые должны были войти в состав сочинения.

По свидетельству самого Никиты Добрынина, он писал свою Челобитную семь лет,[17] исходя из чего начало работы над ней исследователи относят к концу 1658 — началу 1659 г.[18] Уже в 1660 г. Никита говорил о своей Челобитной с приезжавшим в Суздаль дьяконом Парфением,[19] а в декабре 1665 г. дьякон Федор Иванов показывал на допросе, что «знает и читал» Никитину Челобитную и что она была «величеством — двумя пядями объяти мочно»[20] и представляла собой большой, перебеленный, хотя и незавершенный свиток. Получив в свои руки Челобитную, о которой в Москве уже ходило много слухов, церковные власти убедились, что она содержит весьма подробное изложение старообрядческих «заблуждений» и способна произвести сильное впечатление на верующих. Челобитная была признана сочинением настолько важным, что было решено составить на нее специальное «опровержение». Написание этого опровержения было поручено наиболее образованным людям среди «никониан» — защитников реформы — приехавшему в Москву газскому митрополиту Паисию Лигариду и придворному богослову и литератору Симеону Полоцкому.

Для Паисия Лигарида, не знавшего по-русски, большая часть Челобитной Никиты Добрынина была переведена на латинский язык. На латыни же было написано и составленное им «Опровержение» на Челобитную, разбитое на 31 статью или «отражения». Среди рукописей Московской духовной академии под № 68 сохранился черновой перевод с латинского на русский язык сочинения Паисия Лигарида, сделанный Симеоном Полоцким, который внес в его текст свои поправки. При этом рукопись была написана Полоцким латиницей (польскими буквами).[21] В «Опровержении» Паисия Лигарида есть указание, что это сочинение было, после его создания, «в сокращении изложено иеромонахом Симеоном (Полоцким) и предано тиснению» в книге «Жезл прав-

ления» (М., 1667),[22] которая вышла в свет от имени Собора русских духовных пастырей 1666—1667 гг. При этом сокращенный текст Челобитной Никиты дан в первой части «Жезла правления» не целиком, а будучи разбит на 30 кратких «обличений», каждому из которых сопутствует подробное «возобличение» Паисия Лигарида. В этом виде «Никитина Челобитная, — отмечает ее первый исследователь Н. И. Субботин, — представляется и не обширною и совершенно бездоказательною».[23] Очевидно, что обличителями Никитиной челобитной был отобран для публикации в «Жезле правления» лишь ограниченный материал, на который они пожелали дать ответ в своих «возобличениях».

По свидетельству старообрядческого писателя Саввы Романова, сам Никита Добрынин на диспуте в Грановитой палате, состоявшемся 5 июня 1682 г., заявил царевне Софье, что «в Жезле и против пятой части его Челобитной не дано ответа».[24] Н. И. Субботин особо подчеркивал, что «распространенное мнение о Никитиной челобитной как бессодержательной и голословной, и о самом Никите как писателе невежественном — мнение, основанное главным образом на приведенных в «Жезле» выписках из Челобитной — теперь, при знакомстве с подлинным ее текстом, должно быть оставлено... Вообще по начитанности... по находчивости или изворотливости ума и по способности излагать свои мысли простым и ясным, но вместе выразительным и даже иногда сильным языком, Никита может занять место наряду с такими замечательными раскольничьими писателями, как протопоп Аввакум и дьякон Федор».[25] К этому мнению маститого знатока старообрядческой литературы и письменности можно лишь добавить, что Челобитная Никиты Добрынина представляет одно из важнейших, причем независимых и оригинальных исследований по старообрядческой критике догматических аспектов церковной реформы [М. 6].

Разобранную здесь Челобитую Никиты Добрынина, изданную Н. И. Субботиным[26] и И. П. Румянцевым[27] по свиткам Синодального собрания (№ 1127—1130), мы безусловно относим к числу старообрядческих книг, несмотря на то, что она не получила распространения в списках. В старообрядческой письменности этой Челобитной принадлежит особое место. Дело не только в том, что Никитина челобитная предназначалась автором для подачи царю и архиереям и явилась объектом тщательного разбора на церковном соборе. Челобитная, будучи напечатанной в «Жезле правления»,

хотя и в урезанном и разделенном на части виде, стала все же доступной для самого широкого круга читателей, причем поддерживавших не только реформу «никониан», но и старообрядцев, которых могла интересовать именно сама Челобитная Никиты, а не критика ее положений «отступниками от веры». Эта первая, хотя и урезанная, публикация Челобитной явилась важным фактом общественно-политической жизни своего времени.

Никита Добрынин принес покаяние в своих богословских «заблуждениях» на Соборе 1666 г., которое позднее называл вынужденным, и был сослан в отдаленный монастырь «на исправление». За активное участие в Стрелецком восстании мая—июня 1682 г. и публичное чтение в Грановитой палате Большой стрелецкой челобитной он был схвачен и обезглавлен 11 июля 1682 г. Обширное исследование о Никите Добрынине и его творчестве принадлежит И. П. Румянцеву, который собрал и опубликовал его сочинение, с позиций официального православия разобрал его догматические аргументы в защиту «старой веры».[28]

Другим важным догматико-полемическим сочинением первых старообрядцев является «Свиток» попа Лазаря, поданный царю Алексею Михайловичу в 1666 г. подьяком Федором Трофимовым. Сам «Свиток» Лазаря, упомянутый под этим названием в Деяниях Собора 1666 г., не содержит прямых обращений к царю (кроме его 4-й части), что не позволило его первому публикатору Н. И. Субботину считать это произведение челобитной к царю. «Свиток» сохранился в Синодальном собрании в виде столбца из 6 ставов, написанного рукой почитателя Лазаря, подьяка Федора Трофимова.[29] Лишь первые четыре части «Свитка» Н. И. Субботин атрибутирует попу Лазарю как автору. В сохранившемся подлиннике эти части озаглавлены: 1) «Роспись вкратце нововводным церковным раздорам, их же собра Никон патриарх с Арсением чернцом от разных вер»; 2) «Роспись вкратце, в чем новые книги со старыми не сходны и не сходятца»; 3) «О несогласии самих с собою новых книг и неправых в них догматех и хулных словах»; 4) «Записка о бесчинном употреблении креста Христова» [М. 7]. Лишь две из названных частей (1-я и 3-я) были напечатаны в книге «Жезл правления» под видом Лазарева сочинения.[30] Быть может, автор «Свитка» — поп Лазарь — действительно желал подать свое сочинение царю Алексею Михайловичу в виде челобитной, но сложившиеся обстоятельства вынудили Федора Трофимова

вручить сочинение царю в незавершенном и неоформленном окончательно виде. Лишь в 4-м разделе «Свиток» имеет очевидные признаки челобитной, а именно подпись: «Доложити великаго государя, царя и великаго князя Алексея Михайловича всея Великия и Малыя и Белыя Росии самодержца», [31] а также обращение к царю: «Видех, великий государь...» и концовку: «И о сих вразех креста Христова как ты, великий государь, царь и великий князь Алексей Михайлович, всеа Великия и Малыя и Белыя России самодержец, укажешь?» [32]

Рассмотренный нами «Свиток» попа Лазаря по целому ряду признаков сходен с Челобитной Никиты Добрынина. Написанные примерно в одно время — в первой половине 60-х гг. XVII в., оба эти сочинения содержат критику новоизданных при патриархе Никоне богослужебных книг. Вероятно, что ни Никита Добрынин, ни поп Лазарь, отбывавший ссылку в Сибири, собирая свои выписки против новых книг, первоначально не ставили целью их оформление в виде публицистических «книг» для массового распространения в народе. Это был скорее всего рабочий справочный материал, собранный старообрядцами для убеждения сторонников реформы — «никониан» — в своей правоте. Возможно также, что оба автора готовили материал для полемики на церковном соборе, которого старообрядцы с начала 60-х гг. ожидали с большим нетерпением и который, состоявшись, не оправдал их надежд. Должно быть, оба автора лишь постепенно пришли к выводу о необходимости ознакомить возможно больший круг лиц с результатами своих источниковедческих изысканий, хотя оформить свои сочинения в виде «книг» они не успели. Тем не менее оба эти сочинения попали к царю и церковным «властям», были зачитаны перед участниками церковного Собора 1666 г., а затем опубликованы Симеоном Полоцким в книге «Жезл правления». [33] Хотя эта публикация (сопровождающая каждый старообрядческий постулат обстоятельной критикой) была неполной, выборочной, все же сочинение было размножено тиражом в 1200 экз. и стало достоянием широкого читателя. Это дает нам основание рассматривать сочинение Лазаря в числе старообрядческих публицистических книг. После церковного Собора 1666—1667 г., на котором поп Лазарь не принес покаяния, он был лишен сана, подвергся гражданской казни (резанию языка) и в августе 1667 г. сослан в Пустозерский острог, где продолжил свою писательскую деятельность.

С именем дьякона Федора Иванова мы связываем состав-

ление сборника сочинений видного старообрядческого идеолога и философа — старца Спиридона Потемкина, умершего в ноябре 1665 г.[34] Спиридон Потемкин с самого начала крайне отрицательно относился к патриарху Никону и затеянной им церковной реформе и решительно поддержал начавшееся старообрядческое движение. Его «слова»-проповеди в защиту «старого благочестия» и с критикой любых изменений в церковной практике и богослужебных обрядах распространялись в списках по Москве.[35] Вскоре после смерти «богомудрого старца», сохранившиеся «слова» проповедника были собраны в отдельный сборник-«книгу» [М. 8]. При этом в качестве 6-го «слова» составитель поместил в эту книгу «Ответ протопопа Аввакума на вопрос своего духовного сына боярина Андрея Плещеева», написанный в 1664 г., а также и само Послание Плещеева к Аввакуму, в книге не пронумерованное.

В рукописях, содержащих «слова» Спиридона Потемкина, часто можно увидеть «Слово о кресте Господа нашего Исуса Христа и о крузе его. . .»[36] Сочинение это создано несомненно в XVII в., так как встречается в рукописях этого столетия.[37] В рукописи БАН, относящейся к 70-м гг. XVIII в., оно присоединено к сборнику «слов» Спиридона Потемкина как «слово» 13-е,[38] а в сборнике БАН начала XIX в. пронумеровано как «слово» 1-е «богомудрого старца».[39] По насыщенности церковно-славянизмами и обилию западно-русских выражений «Слово о кресте» близко напоминает язык сочинений Спиридона Потемкина, что позволяет причислять и его к корпусу потемкинских слов-проповедей. Возможно, что, не оказавшись в руках составителя первоначального корпуса его сочинений — дьякона Федора, «Слово о кресте» было присоединено к этому корпусу позднее [М. 9].

Другим автором, на сочинения которого дьякон Федор обратил особое внимание, был келарь Троице-Сергиева монастыря Арсений Суханов. Резкая антигреческая направленность сухановских сочинений снискала ему значительную популярность среди членов московского кружка «ревнителей древлецерковного благочестия», а после 1653 г. — среди старообрядцев. Особую известность получили два его небольших сочинения, написанных после поездки Суханова на православный Восток: «Прение с греками о вере» (1650) и «Записка о чинах греческих вкратце» (1655). Переписывая эти сочинения в конце 50-х — 60-х гг., старообрядческие книжники делали к их текстам различные добавления и приписки.

С. А. Белокуров, подробно исследовавший эти старообрядческие добавления к подлинному сухановскому тексту, особо выделил 2-ю московскую редакцию «Прений» с дополнениями, составленными в 1665 г. неизвестным московским книжником.[40]

Некоторые приводимые ниже факты позволяют высказать предположение что составителем 2-й московской редакции «Прений» был дьякон Федор Иванов. Так, на допросе у архиереев, происходившем 13 декабря 1665 г., дьякон Федор показал: «У боярина князь Никиты Ивановича Одоевского книга была Григорья Неронова «Хождение в Палестину старца Арсения Суханова», в Палестину как посылан был в 158 году для исправления церковных вещей. А тое книгу старец Григорий привез к великому государю, и та книга ныне у него, дьякона Федора, есть, список черной, а белая у старца Григорья Неронова».[41] К следующему допросу, состоявшемуся 11 мая 1666 г., дьякон Федор сумел достать собственный черновой список «Прений» и подал книгу иерархам в качестве документального подтверждения своих слов о «неправославии» нынешних греков. В составленной им позднее «Записке» Федор специально отмечал, что он «видех и чтох списания и хождения старца Арсения Суханова... и о таковом неправом мудровании греков аз, диакон, и книгу подал списания старца Арсения того, егда он ходил к патриархом и что там говорил и о чем с ним греки прелися — о всем том писал. А книгу ту в тетратех принял у меня по повелению архиереев за моею печатию Патриарша приказу подиачей Матфей Авксентьев, там в ней о всем пространно писано — и время, и место и лицо».[42] Очевидно, дьякон Федор подал участникам Собора 1666 г. книгу «Прений с греками о вере», однако не подлинный сухановский ее текст, который, без сомнения, имелся в Посольском приказе и Патриаршей библиотеке и был хорошо известен, а старообрядческую версию этой книги с включением так называемых московских старообрядческих добавлений 1665 г. Названная версия дошла до нас в рукописи XVII в. (ГБЛ, Рогожское собр. № 518) в составе сборника «Прение о вере», составленного московским иноком Авраамием [М. 10].[43]

Включение в состав сухановских «Прений» текста, принадлежавшего дьякону Федору, придавшего памятнику особую публицистическую заостренность, способствовало появлению новых старообрядческих переделок этого сочинения. Одна из таких переделок, с включением добавлений 2-й мос-

ковской редакции, под названием «Прение соборного старца Арсения со греки. . .», сохранилась в рукописи БАН, относящейся ко второй половине XIX в.[44] Сочинение начинается словами: «Соборный старец Арсений, Паисию патриарху Цареградскому и сущим с ним о сложении перст и о знаменовании честнаго креста довольно от божественнаго писания беседовав. . .». По существу это старообрядческая выборка из подлинного текста «Прений» и «Записки о чинах греческих вкратце» с добавлением текста, сочиненного дьяконом Федором и другими старообрядцами.[45] Можно предполагать, что мы имеем дело с поздней, выговской переделкой сочинения, сделанной уже в XVIII в.[46]

Особый интерес представляют для нас оригинальные сочинения дьякона Федора, написанные им до пустозерской ссылки и вошедшие в состав московских старообрядческих книг. В первой половине 60-х гг. дьякон Федор с нетерпением ожидал церковного собора, который должен был осудить патриарха Никона и его реформу. Как и другие старообрядцы, он активно собирал материалы, обличающие эту реформу. Так, в конце 1665 г., при обыске на дому у московского старца Дионисия, был изъят ящик с книгами и письмами дьякона Федора, «а в том ящике были многия писма собираны и выписано от писания божественнаго. . .».[47] На допросе 11 мая 1666 г. дьякон Федор подал собору особое «Письмо», состоящее из трех частей: 1) «Моление с вопросцом»; 2) «О сложении перст и аллилуия»; 3) «Исповедание о святом дусе», где был кратко изложен собранный автором материал, обличающий церковную реформу и правку богослужебных книг.[48] Этот же материал в более развернутом виде был включен в Челобитную, поданную дьяконом царю Алексею Михайловичу в том же году.[49] И наконец, все эти материалы послужили основой для составленной Федором знаменитой книги «Ответ православных», первая часть которой была написана им еще в Москве, а вторая, повторяющая в более развернутом виде материал и аргументацию первой, — в пустозерской ссылке, куда дьякон был доставлен весной 1668 г.

В последние годы пребывания дьякона Федора в Москве, уже в заключении, им были написаны два небольших, но чрезвычайно важных сочинения. Это его «Прение с митрополитом Афанасием Иконийским» и составленное им описание «казни» Аввакума, Лазаря и Епифания перед отправкой их в пустозерскую ссылку, где дьякон вскоре оказался и сам.

Труд составления из этих сочинений особой старообрядческой книги взял на себя, как мы считаем, инок Авраамий, присоединивший к этим двум сочинениям Федора еще одну повесть, «Мучение некоих старец споведник Петра и Евдокима», описывавшую событие, случившееся, по словам автора повести, 17 февраля 1669 г.[50] Названный цикл сочинений, составивший целую небольшую книгу, названную нами «Прение»,[51] получил самое широкое распространение в старообрядческой письменности [М. 11] и впоследствии был издан старообрядцами в известном Супрасльском сборнике 1789 г.

Иноку Авраамию, оставшемуся в Москве после ссылки остальных старообрядческих писателей, принадлежит несколько небольших оригинальных посланий, а также ряд обширных компиляций, составивших особые старообрядческие книги, получившие, как правило, широкое распространение. Самая важная из таких компиляций — обширный сборник сочинений под авторским названием «Христианоопасный щит веры против еретического ополчения. . .»[52] В этот сборник Авраамий включил несколько собственных сочинений, а также ряд писем, посланий, записок или повестей, принадлежащих другим авторам-старообрядцам, в том числе Ивану Неронову, протопопу Аввакуму, дьякону Федору, причем, как правило, без обозначения авторства. Некоторые из 46 глав этого сборника составитель снабдил «пристижениями» собственного сочинения, а всему сборнику предпослал три написанные им предисловия. Сохранились две копии «Щита веры», списанные с автографа еще, возможно, при жизни Авраамия. Первый из списков, наиболее полный, был издан Н. И. Субботиным[53] и хранится в Синодальном собрании. Второй список сочинения отражает, на наш взгляд, более ранний этап работы над составлением сочинения. В этот Уваровский список не вошли гл. 21—24, а также главы в конце сочинения с 37-й по 46-ю. Гл. 36 в Уваровском списке не имеет конца.[54] Такой состав списка не случаен. По наблюдениям издателя сборник был составлен в два приема. В третьем предисловии инок Авраамий пишет, что его «книга» «сочинися во 176 году» (т. е. в 1667—1668 гг.). Это указание относится к первым 33 гл. сборника, которые перечислены в названном предисловии. Остальные главы (с 34 по 46-ю) были присоединены к сборнику позднее 1668 г., так как в них включены документы, составленные в Соловецком монастыре в 1668 г., а в 46-й гл. рассказывается о событии, случившемся в Нижнем Новгороде 26 декабря 1668 г.

Н. И. Субботин делает справедливый вывод о том, что в окончательном виде сборник сформировался «не ранее 1669 года».[55] Со своей стороны, нам остается сформулировать предположение о том, что Уваровский список «Щита веры» представляет первоначальную авторскую редакцию этого сочинения, законченную уже в 1667 г. Большой объем сборника Авраамия и насыщенность его разнообразным материалом не оставляют сомнения в том, что в руках писателя в эти годы сосредоточились значительные архивные материалы. Это подтвердил и сам Авраамий, сказавший о своих «письмах» на допросе 6 февраля 1670 г.: «кто писал, не вем, а досталися мне писма от покойного игумена Феоктиста и от старца Антония и от Григория Неронова» [М. 12].[56]

В 1670 г. инок Авраамий, находясь в заключении под следствием, пишет царю обширную Челобитную. Эта Челобитная, широко распространившаяся в списках по всей стране, в значительной мере основана на материале «Щита веры». Н. И. Субботин пишет по этому поводу: «Челобитная, можно сказать, есть воспроизведение существенного содержания Сборника и составление Сборника служило как бы подготовлением или собиранием материала для Челобитной».[57] «Трудно допустить, — пишет далее Н. И. Субботин, — чтобы так воспользоваться Сборником и вскоре после его составления могло какое-либо другое лицо, кроме самого составителя. Притом же некоторые статьи, вошедшие в Сборник, Авраамий приводит в Челобитной как лично ему принадлежащие» [М. 13].[58]

Следует отметить, что Челобитная инока Авраамия 1670 г. редко встречается в рукописях без «конвоя». Обычно ей сопутствуют другие сочинения того же автора. Чаще всего в рукописях встречаются два «цикла» сочинений, содержащих Челобитную. В первый из них, помимо Челобитной, входит «Послание к некоему боголюбцу» и «Сказание на осмый век» из Кирилловой книги (М., 1644), а во второй — Послание Авраамия к боярыне Феодосии Морозовой во 2-й сокращенной редакции, которое замещает в нем «Послание к некоему боголюбцу». Однако оба эти «цикла» сложились, как нам представляется, уже после смерти писателя.

Во второй половине 1670 г., согласно предлагаемой нами датировке, Авраамием был составлен сборник, состоящий из девяти сочинений протопопа Аввакума, дьякона Федора и самого Авраамия. По заголовку первой из входящих в него статей он назван нами «Поучение верным людем» [М. 14].

Четыре статьи этого сборника входят также в состав «Христианоопасного щита веры».

Следующий сборник, которому мы дали название «Слово о праведниках», был составлен Авраамием, как и предыдущий, уже в заключении — в конце 1670 — начале 1671 г. Он включает два уже известных нам сочинения этого писателя («Мучение некоих старец исповедник Петра и Евдокима» и Послание Авраамия к боярыне Морозовой), а также неизвестную ранее в науке «Повесть о прении Кондратия с духовными властями», действие которой происходит «в 7179 году» (т. е. 1671 г.) [М. 16].

Одним из последних составленных иноком Авраамием сборников является, по-видимому, сборник «Прение о вере», в состав которого вошел еще один «цикл» сочинений дьякона Федора и самого Авраамия. Этот сборник известен нам лишь в одном списке (ГБЛ, Рогожское собр. № 515). Рукопись, в которую он входит, датируется концом 70-х — началом 80-х гг. XVII в. и, по всей видимости, скопирована с автографа составителя названной «книги» — Авраамия. В состав сборника входит уже упоминавшаяся нами выше компиляция дьякона Федора 1665 г. из сочинений Арсения Суханова, «Послание дьякона Федора к Иоанну Аввакумовичу», написанных им в Пустозерске в конце 1669 — начале 1670 г. при участии протопопа Аввакума, а также два сочинения, приписываемых нами Авраамию и рассмотренных выше. Это «Мучение некоих старец исповедник Петра и Евдокима» и «Повесть о прении Кондратия с духовными властями». Сборник «Прение о вере», выход в свет которого мы относим к последней трети 1670 — началу 1671 г. [М. 17], принадлежит, наряду со сборником «Поучение верным людем» (2-я пол. 1670 г.), к таким циклам старообрядческих сочинений, в состав которых вошли как московские, так и пустозерские памятники письменности. Это свидетельствует о новом этапе активного сотрудничества инока Авраамия с его друзьями и идейными соратниками, сосланными в заполярный Пустозерск.

Одним из последних по времени создания сочинений инока Авраамия стал его «Вопрос и ответ», в котором он подробно описал собственный допрос у церковных властей в августе 1670 г. [М. 15].[59] Это сочинение в рукописях обычно встречается изолированно, составляя как бы особую небольшую «книгу» этого инока, окончившего жизнь на костре в апреле 1672 г.

После гибели инока Авраамия писательская деятельность в Москве почти прекратилась. Старообрядцы, продолжая размножать свои рукописные книги, использовали теперь главным образом авторские копии, присылавшиеся им из заполярного Пустозерска, куда переместился идеологический и литературный центр старообрядческого движения. Лишь одно неординарное событие побудило московских книжников вновь взяться за перо — мученическая смерть в Боровске в конце 1675 г. боярыни Феодосии Морозовой с сестрами. Автором ее Жития, написанного в хорошей литературной форме, стал дворецкий боярыни Андрей, создавший свой труд в 1675—1677 гг. [М. 18]. Подробному анализу этого сочинения с его датировкой и атрибуцией Андрею посвящена книга А. И. Мазунина.[60]

Последнюю вспышку творческой активности московских старообрядцев мы наблюдаем в ходе известного Стрелецкого восстания, происходившего в мае—июне 1682 г. Толчком к восстанию послужила смерть царя Федора Алексеевича, остро поставившая вопрос о его преемнике на троне. Восставшие стрельцы наряду с экономическими требованиями использовали старообрядческие идеологические лозунги, выступив с требованием возврата к «старой вере». В связи с этим важным как для самих старообрядцев, так и для всей страны событием в старообрядческой письменности появилось несколько литературно-публицистических сочинений, написанных Никитой Добрыниным, иноком Сергием и Саввой Романовым.

Инок Сергий, известный по своим давним связям и активной переписке со многими видными старообрядческими руководителями — протопопом Аввакумом, дьяконом Федором и иноком Авраамием, пришел в Москву накануне восстания по поручению игумена олонецкого Троицкого монастыря Досифея для подачи царям Иоанну и Петру Алексеевичам Челобитной о принятии вновь в церковное употребление книг старой печати.[61] Принесенная Сергием с собой Челобитная с подписями ее составителей была подана церковным властям, но вернулась к ходоку «непомеченной». Эта Челобитная не сохранилась. Однако Сергий по совету Никиты Добрынина, с которым он впервые познакомился в Москве, составил новую Челобитную, которую Никита «вообще просмотрел и исправил» для новой подачи властям.[62] Эта так называемая «безымянная» Челобитная инока Сергия была издана Н. И. Субботиным по свитку Синодального со-

брания № 1169 вместе с «показанием» Сергия (свиток Синод. собр. № 1168), отобранным у него после диспута в Грановитой палате 5 июня 1682 г. [М. 19].[63]

Инок Сергий сумел подать свою новую Челобитную «на Верх государем» через князя Андрея Хованского вместе с другой «Большой» или «Мирской» челобитной, которую Савва Романов называет в своей «Истории» «Большой челобитной на 20 столбцах».[64] Эту последнюю старообрядцы писали коллективно в доме у москвича Никиты Борисова «благословихомся у отца Сергия... от лица всех полков и чернослободцев...»[65] Именно Большая мирская челобитная читалась публично на диспуте 5 июня. Вместе с ее критическим разбором, написанным холмогорским архиепископом Афанасием, Челобитная была издана в книге «Увет духовный» (М., 1682) и таким, не совсем обычным путем, получила распространение и известность у старообрядцев. О популярности книги «Увет духовный» свидетельствует, в частности, существование ее рукописной копии, появившейся сразу после выхода этой книги в свет. Рукописная книга, найденная В. И. Срезневским в Олонецком крае (в 4°, на 270 л.), имеет продажную запись 1684 г. жителя Туломозерской волости.[66]

Одним из главных участников работы по составлению Большой мирской челобитной был, наряду с иноком Сергием, священник Никита Добрынин, который, во всяком случае, ее редактировал. Вместе с тем очевидно, что Никита при составлении новой Челобитной не воспользовался Челобитной 1666 г. собственного сочинения, а использовал соловецкие материалы. По наблюдению Н. И. Субботина, Большая мирская челобитная «составлена по образцу Соловецкой челобитной или, вернее, списана с этой последней только с некоторыми изменениями».[67] К тому же выводу пришел и И. П. Румянцев, отмечавший, что часть статей Большой мирской челобитной выписаны из нее «без пропусков и изменений»,[68] другие же «с некоторыми пропусками»[69] и лишь три статьи из других неизвестных нам источников».[70] Действительно, сам инок Сергий, схваченный после диспута 5 июня 1682 г., показал на допросе, «что де они в Челобитной своей писали на новую веру и то де они взяли от старцов Соловецкаго монастыря, а от тех старцов из Соловецкаго монастыря есть у него Сергия письма, и те письма у него взяты: и по досмотру семь тетрадей в полдесть да два свертка».[71]

Последней по времени написания старообрядческой книгой явилась «История о вере и челобитная о стрельцах» Саввы

Романова,[72] в которой автор живо описал ход Стрелецкого восстания мая—июня 1682 г. и особенно подробно диспут старообрядцев с «никонианами», происходивший в Грановитой палате 5 июня того же года.[73]

Список книг, созданных московскими строобрядцами в 1664—1682 гг.

В «Списке...» мы стремились учесть все известные тексты, оформленные старообрядческими писателями и книжниками в виде книг для массового распространения и чтения в народе. В «Список» не включены документальные материалы, сохранившиеся в виде столбцов, грамоток, частных писем, относящихся как к этому, так и к предшествующему периодам и не получивших распространения в списках. Составляя «Список», мы также не стремились учесть все известные нам экземпляры московских рукописных книг; названы лишь сохранившиеся списки XVII столетия (включая автографы), а также по одному списку для сочинений, известных нам лишь в поздних копиях (XVIII или XIX вв.).

1. Сборник документов, содержащий «Соборное деяние 1660 г.» о низложении патриарха Никона, «отписки» Никона и послания архиереев царю Алексею Михайловичу с отзывами «противу клятвы Никоновы» (1662—1663 гг.), «Молебное писание» Спиридона Потемкина, «Писанейце» протопопа Аввакума к Ф. М. Ртищеву (1664 г.), Первую челобитную протопопа Аввакума к царю Алексею Михайловичу в редакции Б, «Послание наименьшего из архиереев» (Александра Вятского — Н. Б.) к «святейшему Собору».

а) ГБЛ, Рогожское собр. № 667, л. 143—316 и 394—437. XVII в. (сер. 60-х гг.). Автограф Александра Вятского[74];

б) Черниговская духовная семинария № 108, л. 29—184. Конец XVII в. или начало XVIII в. Утрачен[75].

2. Сборник посланий Ивана (Григория) Неронова к разным адресатам (царю Алексею Михайловичу, царице Марии Ильиничне, протопопу Стефану Вонифатьеву, «ко всем христолюбцам»), а также послания к нему «детей духовных» за 1653—1654 гг. Сборник составлен игуменом Феоктистом, присоединившим к нему сочиненную им «Краткую записку о жизнии инока Григория» за 1653—1659 гг.

а) ГИМ, собр. Уварова I, № 494/131. XVIII в.[76];

б) ГБЛ, Рогожское собр. № 667, л. 160—168 об., 316 об. — 331 об., 340 об. — 394. XVII в. (сер. 60-х гг.). В этом сборнике, являющемся как бы вторым «изданием» книги игумена Феоктиста о Иване Неронове, помещены его сочинения и более позднего периода. Это «Молебное писание» от 25 октября 1661 г. и «Моление» от 3 ноября 1662 г., адресованное царю. В то же время «Краткой записки о жизни инока Григория» в этом сборнике нет;

в) Черниговская духовная семинария № 108, л. 1—29. Конец XVII в. или начало XVIII в. Утрачен[77].

3. Челобитная инока Савватия (дьяка Треньки Васильева)[78].

а) ГИМ, собр. Уварова I, № 497/102, л. 24 XVII в.[79];

б) ГИМ, собр. Хлудова. Прил. № 58 л. 1 XIX в.[80];

в) ГБЛ, Румянцевское собр. № 375 (XIX в.).

4. «Выписи из книг» философско-догматического содержания, сделанные протопопом Аввакумом летом 1664 г. и собранные в «книгу» неизвестным старообрядцем.

а) ГБЛ, собр. Барсова № 883, л. 215—277. XVII в. (3-я четв.)[81];

б) Чердынский краеведч. музей (без номера). XVIII в.[82] Фрагмент.

5. Сказание об Антихристе и о страшном суде, которое составил «недостойный во иноцех чорный поп Тихон», а также выписки из книг об Антихристе, «Послесловие» к Апокалипсису и эсхатологическое сочинение «Бездна».

а) ГБЛ, собр. Барсова № 883, л. 103—214. XVII в. (3-я четв.)[83];

б) Чердынский краеведч. музей (без номера). XVIII в.[84] Фрагмент.

6. Челобитная Никиты Добрынина царю Алексею Михайловичу (1660—1665 гг.)

ГИМ, Синодальное собр. Стб. 1127, 1128, 1130. Автограф. Черновой и беловой списки[85].

7. «Свиток» попа Лазаря, поданный царю Алексею Михайловичу в 1666 г. Федором Трофимовым.

ГИМ, Синодальное собр. Столбцы. Автограф Федора Трофимова[86].

8. «Книга» или Сборник слов Спиридона Потемкина. Включает всего 11 слов, в том числе 10 слов Спиридона Потемкина, написанных им до 1665 г., и Ответ протопопа Аввакума на Послание к нему Андрея Плещеева (1664 г.), пронумерованное как слово 6-е, а также Послание Андрея Плещеева к Аввакуму (без номера). Составителем сборника и автором заголовков-аннотаций к его главам является дьякон Федор Иванов, работавший над составлением «книги» в 1665—1667 гг.[87]

а) БАН, 4.7.1, л. 104—248 об. XVII в. (60—70-е гг.)[88];

б) БАН, собр. текущих поступлений № 327, л. 1—242. Конец XVII в.[89];

в) ИРЛИ, Мезенское собр. № 123. Конец XVII — начало VIII в. Список содержит слова с 6-го по 8-е.

9. «Слово о кресте Господа нашего Исуса Христа и о крузе его, еже предаша святии апостоли божиим церквем и о агньце непорочном Христе и о Петрове кресте и о отступничестве знамении, вся яже объявлена будут на дни сия». Сочинение Спиридона Потемкина, не включенное в состав «Книги» его сочинений»[90];

БАН. собр. текущих поступлений № 327, л. 243—256 об., без конца. Конец XVII в.[91]

10. Сочинения Арсения Суханова «Прение с греками о вере» и «О чинах греческих вкратце» в старообрядческой переработке с добавлениями 2-й московской редакции, сделанными дьяконом Федором Ивановым.

а) ГБЛ, Рогожское собр. № 518, л. 2—33 об. XVII в. (70—80-е гг.);

б) ЦНБ АН Украины, собр. Макария № 15. XVIII в.[92];

в) БАН, собр. Дружинина № 978 (227), л. 6—42 об. XIX в. (2-я пол.)[93]

11. Сборник «Прение», включающий три сочинения дьякона Федора Иванова и инока Авраамия. Составитель сборника — инок Авраамий, закончивший книгу в конце 1669 — начале 1670 гг.[94]

а) БАН, 4.7.1, л. 306—318. XVII в. (90-е гг.)[95];

б) ГПБ, Q. III, № 72 (Собр. ОЛДП), л. 151—170. XVII в. (кон.)[96].

12. «Христианоопасный щит веры против еретического ополчения». Сборник сочинений различных авторов, составленный иноком Авраамием в 1667—1669 гг.[97]

а) ГИМ, собр. Уварова I № 805. XVII в. (2-я пол.). Сборник состоит из 36 глав.

б) ГИМ, Синодальное собр. № 641. XVII в. (2-я пол.). Сборник состоит из 46 глав и представляет окончательный вариант сочинения,

завершенного в 1669 г.

13. Челобитная инока Авраамия царю Алексею Михайловичу, написанная в 1670 г.[98]

а) БАН, 1.2.14, л. 1—128 об. XVII в. (70—80-е гг.)[99];

б) ГИМ, собр. Уварова I, № 498/719, л. 103. XVII в. (2-я пол.)[100];

в) ГИМ, собр. Хлудова № 148 (новые поступления), л. 1. XVII в. (2-я пол.). Другая редакция[101];

г) ГПБ, О. I, № 285 л. XVII в. (2-я пол.)[102];

д) БАН, собр. Дружинина № 467(496), л. 1—149. XVIII в. (60-е гг.)[103];

е) ГПБ, Q. III, № 72, собр. ОЛДП в 8° л. 1. XVII в. (2-я пол.). С присоединением Послания инока Авраамия «к некоему боголюбцу»[104].

14. Сборник «Поучение верным людем», включающий 9 сочинений: протопопа Аввакума, дьякона Федора Иванова и инока Авраамия. Составитель сборника — инок Авраамий, завершивший эту книгу во 2-й половине 1670 г.

а) ГПБ, собр. Вяземского Q. I, № 53, л. 1—73. XVIII в. (кон.)[105];

б) Вологодский краеведческий музей № 4374, л. 105—131. XVIII в. (60-е гг.)[106].

15. «Вопрос и ответ старца Авраамия». Сочинение написано иноком Авраамием во 2-й пол. 1670 г.[107]

а) ГИМ, собр. Хлудова № 200 л. 1—31. XVII в.;

б) ГИМ, Музейское собр. № 2582. XVIII в.;

16. Сборник «Слово о праведниках», составленный иноком Авраамием в конце 1670 — начале 1671 г. Содержит три сочинения, написанных тем же автором.

а) БАН, собр. текущих поступлений № 411, л. 45—58 об. XVIII в. (60-е гг.)[108].

б) ЦНБ АН Украины. Собр. Киевской дух. академии № 247, л. 37—46 об. Конец XVIII в. — начало XIX в.[109]

17. Сборник «Прение о вере», составленный иноком Авраамием в последней трети 1670 — начале 1671 г. В сборник вошли: «Прение с греками о вере» Арсения Суханова в переработке дьякона Федора редакции 1665 г. его же «Послание к Иоанну Аввакумовичу» и два сочинения инока Авраамия.

ГБЛ, Рогожское собр. № 518, л. 2—49. XVII в. (70—80-е гг.).

18. Житие боярыни Морозовой, написанное ее дворецким Андреем в 1675—1677 гг.[110]

а) ГПБ, О. I, № 341, л. 1—58 об. Конец XVII в.;

б) ГИМ, Музейское собр. № 3003 (А), л. 80—119 об. Конец XVII в.

19. Челобитная инока Сергия, написанная в 1682 г., и его «Распрос» властями.

ГИМ, Синодальное собр. Свитки, №№ 1168 и 1169[111].

20. «Большая мирская челобитная», написанная в 1682 г., изданная в сильном сокращении в книге «Увет духовный» (М., 1682)[112].

21. «История о вере и челобитная о стрельцах» Саввы Романова, написанная им вскоре после поражения Стрелецкого восстания мая — июня 1682 г.[113].

БАН, 45.6.3, л. 1—46 об. (без конца). XVII в. (кон.)[114]

СПИРИДОН ПОТЕМКИН И ЕГО «КНИГА»

«Книга» выдающегося философа и богослова Московской Руси Спиридона Потемкина (ум. в ноябре 1664 г.) является

одним из главных трудов, составивших основу старообрядческой идеологии и письменности при их зарождении [М. 8]. В этом обширном теоретическом труде, написанном в конце 50-х — начале 60-х гг. XVII в., содержится данный с широких мировоззренческих позиций критический разбор реформы патриарха Никона. Спиридон Потемкин рассматривает только что проведенную реформу церковных книг и обрядов с точки зрения апокалиптических предсказаний украинских богословов конца XVI в. о «поэтапном», трехчастном завоевании мира Антихристом, и о Московском государстве как о последнем оплоте православия. Согласно этой теории, изложенной еще в «Книге о вере» (М., 1648), приход Антихриста на Русь ожидался в 1660 г., а конечная его победа над миром — в 1666 г. В церковной реформе патриарха Никона автор «Книги» стремился разглядеть и разгадать «признаки» этого антихристова прихода, тенденциозно с эсхатологических позиций истолковывая каждое «исправление» церковных обрядов и служб, каждое, казалось бы, незначительное изменение, внесенное в богослужебные книги при их правке по греческим образцам.

Спиридон Потемкин был выходцем из высших кругов боярской аристократии Московского государства. Приходясь родным дядей знаменитому царедворцу XVII в. — боярину Федору Ртищеву, он при пострижении в монахи был поставлен архимандритом Покровского «что на Убогих домах» монастыря, основанного в 1656 г. царским духовником Стефаном Вонифатьевым на личные средства царя Алексея Михайловича. Значительную часть своей жизни до пострижения Спиридон Потемкин провел в Смоленске, входившем тогда в состав Речи Посполитой, где получил отличное «европейское» образование. По свидетельствам современников он владел пятью языками, в том числе латинским, греческим и немного древнееврейским, неплохо разбирался в классической философии и догматическом богословии, «всеизрядно книг чтяше и художественнаго ведения не неискусен». [115] Высокое общественное положение, связи при дворе и общепризнанный авторитет ученого богослова позволили Спиридону Потемкину держаться достаточно независимо даже в годы всевластного правления патриарха Никона, по отношению к которому он занял откровенно недоброжелательную позицию, как и многие бывшие «боголюбцы».

В середине 50-х гг. XVII в. идеологическая борьба сторонников и противников церковной реформы достигала высокого

накала. В 1656 г. патриарх Никон издал книгу «Скрижаль». В ней по его повелению были собраны переводные и оригинальные сочинения, на которые опирались идеологи и практики из числа лиц, осуществлявших церковную реформу. С критикой этой книги и с ответом на содержащиеся в ней обвинения в адрес противников реформы выступил известный соловецкий писатель Герасим Фирсов, написавший в 1656—1658 гг. «Книгу о сложении перстов крестного знамения»[116] На выход в свет «Скрижали» откликнулся и Спиридон Потемкин. Некоторые «слова», вошедшие в его «Книгу», содержат скрытую и явную полемику с сочинениями, вошедшими в этот официальный сборник, а в 11-м слове потемкинской «Книги» имеется и прямая авторская ссылка на «Скрижаль». С конца 50-х гг. московские старообрядцы еще более активизировали борьбу с попавшим в царскую опалу патриархом Никоном, стремясь не только окончательно отстранить его от управления церковью, но и покончить с его идеологическим наследием, воплотившимся в осуществленной им церковной реформе. Спиридон Потемкин принял активное участие в этой борьбе. Известны его связи с тогдашним лидером старообрядческого движения протопопом Иваном (Григорием) Нероновым, игуменом Феоктистом, протопопом Аввакумом, дьяконом Благовещенского собора Федором Ивановым, которые бывали в Покровском монастыре у «богомудрого старца» и получали от него совет и поддержку.

Несмотря на то что «Книга» Спиридона Потемкина широко используется не только исследователями старообрядческой литературы, но и специалистами по истории русской философской мысли,[117] история ее создания, ее состав и текстология сохранившихся списков до сих пор не изучены. Основные сведения о «Книге» исследователи черпали из труда А. К. Бороздина[118] и из библиографического справочника В. Г. Дружинина.[119] Однако уже первое знакомство с составом известных нам списков «Книги» свидетельствует о том, что мы имеем дело по крайней мере с двумя ее редакциями, из них только 1-я (или первоначальная) может быть безусловно отнесена к XVII в. Между тем как А. К. Бороздин, так и В. Г. Дружинин, а вслед за ними и другие исследователи имели дело со списками «Книги», содержавшими лишь ее 2-ю редакцию, созданную несомненно уже в XVIII в. В библиографии В. Г. Дружинина учтено всего 10 рукописей этой редакции.[120]

Обратимся к 1-й (первоначальной) редакции «Книги»,

известной нам в десяти списках. В опубликованной нами статье приведены полностью названная и начальные слова всех входящих в нее «слов» по старейшему списку БАН (шифр: 4.7.1), датируемому второй половиной 60-х гг. XVII в.[121]

Судя по пространным заголовкам-аннотациям слов, входящих в «Книгу», сам их автор — Спиридон Потемкин никак не мог быть составителем этих заголовков, равно как и составителем самой книги. Почти в каждом таком заголовке повторяется ссылка на Спиридона Потемкина как на автора аннотируемого текста, причем автор назван здесь самыми лестными эпитетами: «превеликий отец», «новый богослов», «преизящный и превеликий учитель» и т. д. Заголовки 1, 2 и 4-го слов этой редакции «Книги» включают также краткие биографические сведения об авторе. Из них мы, в частности, узнаем, что автор слов жил в московском Покровском монастыре на Убогих и скончался там же в ноябре 1664 г.

Обращает на себя внимание включение в «Книгу» Спиридона Потемкина сочинений, явно ему не принадлежащих, а именно переписки Андрея Плещеева с протопопом Аввакумом. Ответ Аввакума на Послание Андрея Плещеева пронумерован в этой редакции «Книги» как слово 6-е, а самому «еретическому» Посланию этого боярина отдельного номера не присвоено потому, вероятно, чтобы «не приравнять» это «многокозненное и прелестное» послание к сочинениям «богомудрого отца» Спиридона и страдальца протопопа Аввакума. Как известно, обмен посланиями между боярином Андреем Плещеевым и его духовным отцом протопопом Аввакумом имел место в 1664 г., в период недолгого пребывания последнего в Москве между двумя ссылками — сибирской и мезенской.[122] Включение названной переписки в корпус сочинений Спиридона Потемкина свидетельствует о том, что «Книга» в том виде, в каком она дошла до нашего времени, не является авторским сборником, а была составлена после 1664 г., следовательно, после смерти Спиридона Потемкина, неизвестным московским книжником.

Высказанные нами соображения в пользу того, что работа по составлению «Книги слов» Спиридона Потемкина была проделана другим лицом, ни в малой мере не умаляют роли автора составляющих ее «слов» или «бесед», быть может и замыслившего их в виде определенного взаимосвязанного «цикла» сочинений. Это с несомненностью вытекает из композиционной целостности памятника. Через все сочинение

красной нитью проходит тема «истинности» Святого духа, «истребленного» никонианами из Символа веры, упоминание о котором звучит как рефрен в большинстве из входящих в «Книгу» слов. Кроме того, в слове 10-м, рассуждая о том, что Господь бог без «правильного» употребления своего имени «не приимет никакого поклонения и иная многая превращенная словеса же и догмата», автор отмечает, что «о них же (он) много глаголахом во предреченных беседах наших, чтый да разумеет». Неизвестный читатель одной из рукописей БАН оставил на полях против этого места характерную запись: «Зри, един разум во всех главах!» [123]

Представляет интерес факт включения в ряд списков потемкинской «Книги» уже упоминавшегося нами ранее сочинения «Слово о кресте Господа нашего Исуса Христа и о крузе его, еже предаша святии апостоли божиим церквем и о агньце непорочном Христе и о Петрове кресте и о отступничестве знамении, вся яже объявлена будут на дни сия». [124] Это «Слово», содержащее известный рассказ о различии «Христова» семиконечного и «Петрова» четвероконечного крестов, широко вошедшее в старообрядческую письменность, было зафиксировано в справочнике-указателе В. Г. Дружинина по двум спискам XVIII в. как анонимное. [125] В некоторых списках (БАН, 33.15.248 и собр. Каликина 77) оно приписывается Спиридону Потемкину и включается в состав его «Книги» под № 1 или 13, т. е. присоединяется в начало или конец сочинения, хотя встречается и отдельно в сборниках старообрядческих сочинений. На наш взгляд, язык и стиль названного «Слова» вполне позволяют причислять это сочинение к корпусу писаний Спиридона Потемкина, хотя оно и не попало в состав редакций названной «Книги».

Есть основание предполагать, что и некоторые другие слова Спиридона Потемкина еще при жизни автора имели самостоятельное хождение в списках среди книжников, не будучи еще частью рассматриваемой нами «Книги». Действительно, в двух рукописных сборниках, относящихся к XVII и XIX вв., мы находим одно из потемкинских слов, вошедших (должно быть, позднее) в состав «Книги» как слово 2-е. Первый из этих сборников, датируемый концом 60-х — началом 70-х гг. XVII в., содержит материалы, относящиеся к 60-м гг. и посвященные борьбе старообрядцев за избрание нового патриарха взамен смещенного церковным Собором 1660 г. Никона. [126] В этом сборнике «Молебное писание» Спиридона Потемкина поставлено в один ряд с помещенными

в нем «молениями» ряда иерархов церкви к царю о скорейшем избрании нового патриарха, хотя Спиридон Потемкин и не являлся членом епископата. Его слово, помимо вопроса о новом главе русской церкви, поднимало также вопрос об отмене осуществленной Никоном церковной реформы. Названный сборник, включающий интересующее нас «Слово о святом духе», принадлежал епископу Александру Вятскому и может рассматриваться в качестве одной из старообрядческих книг середины 60-х гг. XVII в., что подтверждается наличием у него рукописной традиции [М. 1]. [127]

Имеющийся в нашем распоряжении материал для доказательства обособленного, «докнижного» бытования «Слова о святом духе» Спиридона Потемкина в рукописной традиции довольно скуден. Вопрос, по-видимому, не может быть решен с применением традиционных методов текстологии, так как сам текст «Слова», сохранившийся в списках как в составе «Книги», так и вне ее, практически лишен серьезных разночтений и различается лишь предпосланными ему заголовками-аннотациями, которые мы попытаемся сравнить между собой.

БАН. 4.7.1, л. 115 об.	ГБЛ. Рогожское собр. № 667 л. 394
Слово 2 о святом дусе, меч духовный, глагол божий. Сие молебное писание от божественного писания, тем же богомудрым старцем Спиридоном Потемкиным, иже бывый на Убогих в Покровском монастыре во 173-м году месяца ноября в день.	Сие молебное писание собрано от божественного писания смиренным Спиридоном Потемкиным ко всем православным христианам, ведущим божественное писание.
Собрание о святом дусе, Господе истинном, яко речеся во Апостоле: «Меч духовный, глагол божий». А иже похулит дух истинный, сие непрощенное нечестие ни в сем веце, ни в будущем. Чтый сие со вниманием, да разумеет «Меч духовный, глагол Божий».	
Нач.: «О христолюбцы, взыщите истинны...»	Нач.: «О христолюбцы, взыщите истинны. . .»

Мы видим, что пространный заголовок-аннотацию «Слова 2-го» в «Книге» можно разбить на следующие составные части: 1) название «слова»; 2) сведения о сочинении и его авторе; 3) развернутая характеристика содержания «Слова». Мы полагаем, что в основу «расширенного» заголовка-анно-

тации был положен «краткий» заголовок этого «Слова» в рукописи Рогожского собр. № 667, хотя и этот заголовок вряд ли является авторским.

К сожалению, нам не удалось обнаружить остальные слова Спиридона Потемкина, из числа вошедших в состав «Книги», в их «докнижных» вариантах.[128] Однако сочинения этого автора безусловно имелись в архиве игумена Феоктиста. Согласно описи архива, в его составе числились под № 7 «Три тетради в полдесть старца Спиридона Потемкина о истинном Господе и о святом и животворящем дусе»,[129] а под № 25 «Четыре тетради, а в них написано — на двух — собрание старца Спиридония Потемкина о истинном дусе, а на других двух — о несогласии служебников новыя печати».[130] По мнению Н. И. Субботина, в описи в обоих случаях речь идет все о том же 2-м слове из «Книги» Спиридона Потемкина.[131] Однако на наш взгляд, под указанными номерами могли быть описаны и слова 5-е или 7-е «Книги», в заголовках которых, так же как и в заголовке 2-го слова, речь идет о «истинном, святом и животворящем дусе».

На допросе в Патриаршей палате по поводу отобранных у него документов игумен Феоктист, в частности, показал, что интересующие нас «тетради» Спиридона Потемкина он «списывал живучи в Москве у епископа Александра».[132] Речь идет об Александре Вятском, до перевода на Вятскую епископию (5 декабря 1657 г.) имевшего сан епископа Коломенского и жившего в Москве с июля 1655 по февраль 1658 г. Если вспомнить, что 11-е слово «Книги» содержит ссылку на «Скрижаль», изданную Печатным двором в июне 1656 г., время создания большинства слов, вошедших в «Книгу», сужается до периода между 1656 и началом 1658 г., хотя не исключено и то, что некоторые из них были написаны несколько позже.

Что касается создания самой «Книги», или сборника сочинений Спиридона Потемкина, то мы связываем время его появления с началом нового периода в истории старообрядчества — периода «аппеляции к народу» старообрядческих руководителей и создания ими серии рукописных книг. Учитывая то обстоятельство, что в состав «Книги» входит переписка Андрея Плещеева с протопопом Аввакумом, имевшая место в 1664 г., когда Аввакум приехал в Москву, «Книга» была оформлена не ранее этого года. В то же время крайней «верхней» датой возможного создания сборника сочинений «богомудрого старца» следует считать лето 1666 г., так как

в нем не нашло отражение крупнейшее событие — церковный Собор 1666—1667 гг., окончательно осудивший старообрядцев и поставивший их фактически вне закона. Решения собора, отчасти «предсказанные» автором «Книги», никак не отражены и в аннотациях-заголовках к словам, составившим это сочинение. Заметим также, что концом 60-х — началом 70-х гг. XVII в. можно датировать и древнейший из числа сохранившихся списков потемкинской «Книги». [133]

Теперь, когда мы установили, что между написанием слов Спиридона Потемкина и объединением их в «Книгу» существует приблизительно 7—8-летний временной разрыв, правомерно поставить вопрос о возможном составителе потемкинской «Книги». Нам представляется, что наиболее вероятным лицом, которое мы можем «заподозрить» в указанном деянии, был дьякон кремлевской Благовещенской церкви Федор Иванов. Действительно, в 60-х гг. XVII в., вплоть до своей «казни» и ссылки в Пустозерский острог в феврале 1668 г., дьякон Федор жил в Москве и почти все это время имел возможность заниматься литературной работой, будучи тесно связан со всеми руководителями старообрядческого движения. Помимо написанных им в эти годы оригинальных сочинений, дьякон Федор участвовал в составлении нескольких старообрядческих книг. Есть все основания считать, что именно ему принадлежат так называемые «московские» добавления 1665 г. к «Прению с греками о вере» Арсения Суханова и компилятивного списка «Прений», включающего эти добавления, о чем мы уже писали выше. [134]

К сочинениям Спиридона Потемкина дьякон Федор проявлял особый интерес. Именно он считал этого старца своим духовным наставником и учителем. Уже на допросе 9 декабря 1665 г. Федор заявил властям о своем нежелании служить по новонапечатанным служебникам еще и потому, что по ним не служат «Григорей Неронов, протопоп Аввакум, а те люди добрые, да и Спиридон де старец, доброй де муж и православной». [135] В поданной властям в 1667 г. «Объяснительной записке» о причинах его неповиновения решениям церковного собора дьякон Федор вспоминает о том, что при аресте у него были отобраны «слова многие собираны... от божественных писаний и старца Спиридония на их отступление и на лукавыя догматы их». [136] Федор, в написанной вскоре после первого ареста (9 декабря 1665 г.) «Записке» для своих единомышленников, известной под названием «О вопрошении священнодиякона Федора нечестивых вла-

стей», описывает обстоятельства своего ареста, когда у него при обыске было взято «много святых писем, собиранных от святых книг на отступников».[137] Среди последних Федор называет и слова Спиридона Потемкина, причем весьма близко к тексту перечисляет пространные названия глав изъятой у него книги: «Первое слово о святолепном изображении крестном святаго Мелетия патриарха Антиохийскаго, ему же начало: Арианом тогда хулящим. Второе слово на изметающих из Символа «истиннаго» — Меч духовный, ему же начало: О христолюбцы, взыщите истинны Бога ради истиннаго. Третие слово вопросительное друг к другу о избрании святых и на прелагающих церковныя догматы, ему же начало: Суть ли между теми, иже видят. Четвертое: Страшно удивительная догмата всему исполнению церковному о связании сатаны и разрешении. Пятое слово ответное от лица протопопа Аввакума на Послание Андрея Плещеева, ему же начало: Правду рекл еси, яко любовь иже по Христе».[138]

Сравнение вышеприведенного текста с заголовками-аннотациями, входящих в «Книгу» Спиридона Потемкина слов (составление этих заголовков мы приписываем дьякону Федору), позволяет сделать вывод о том, что в тексте «Записки» приведен перечень не всех, но лишь части слов-глав полной «Книги» Спиридона Потемкина, а именно: 1-го и 2-го слов (3-е слово пропущено), 4-е слово названо третьим, 5-е слово — четвертым, 6-е (ответ Аввакума Андрею Плещееву) — пятым. Последние же слова (с 7-го по 11-е) в перечне не названы. На наш взгляд, это свидетельствует о том, что к моменту ареста дьякон Федор еще не завершил составление потемкинской «Книги» и смог продолжить эту работу уже в 1666—1667 гг., вплоть до своей окончательной высылки в Пустозерск в феврале 1668 г. За эти годы к корпусу собрания сочинений Спиридона Потемкина составителем были добавлены слова 3-е и с 7-го по 11-е.

Заметим, что еще Н. И. Субботин отмечал наличие списков сочинений дьякона Федора, и в частности его Послания к Иоанну Аввакумовичу на Мезень «в сборниках сочинений Спиридона Потемкина».[139] Именно в этом сочинении Федора, отправленном из Пустозерска 1 сентября 1669 г., имеется чрезвычайно лестный отзыв автора о своем учителе: «А богомудраго старца Спиридона преподобнаго слова, писанныя на еретики, приемлете как и прочих богословцев святых: Григория, Василия и Дамаскина Иоанна и иных — той же истинный Параклит глагола в нем. Отец Спиридоний и пророк

бысть — что он глаголал про Собор отступничий, так и збыстся все. И на мне его пророчество збыстся — не едино что, преставляяся, глаголал мне. Чюден муж бысть словом и делом и в премудрости таковаго ныне несть».[140] Получив в Москве это Послание, тогдашний руководитель московских старообрядцев инок Авраамий сделал на нем такую приписку: «О Спиридонии же сами разумавайте, прочитая его послания».[141] В написанном позднее — в 1678—1679 гг. — Послании к сыну Максиму дьякон Федор вновь упоминает о Спиридоне Потемкине, отвечая, должно быть, старообрядцам, обращавшимся к нему с вопросами о сочинениях этого писателя. Факты биографии «богомудрого старца», сообщаемые в этом Послании Федора, как бы перекликаются с некоторыми заголовками-аннотациями слов, включенных Федором в потемкинскую «Книгу».

В заключение наших рассуждений о дьяконе Федоре как о предполагаемом составителе «Книги» слов Спиридона Потемкина отметим несомненную стилистическую близость заголовков-аннотаций, входящих в нее слов, с высказываниями о Потемкине дьякона Федора. Следует также подчеркнуть большое идейное влияние сочинений и самой личности «богомудрого старца» на все литературное творчество дьякона. Назовем, к примеру, прямую перекличку содержания 9-го и 10-го слов с федоровским посланием «О познании антихристовой прелести», написанном, как нам представляется, уже в пустозерский период творчества этого писателя.[142]

Как можно судить, исходя из количества и датировки сохранившихся списков «Книги», этот памятник (в своей 1-й, первоначальной редакции) имел хождение среди читателей вплоть до XIX столетия. Но представление о популярности этого сочинения среди читателей старообрядцев в XVIII—XIX вв. было бы далеко не полным без учета его 2-й редакции, созданной, как можно предполагать, на Выгу в первой половине XVIII в. Трудность изучения этой редакции потемкинской «Книги», известной нам в 35 списках (датируемых периодом от 20—30-х гг. XVIII в. до начала XX в.), состоит в том, что по составу «Книга» крайне неоднородна. В процессе ее творческой переработки старообрядческие редакторы-кописты часто изменяли порядок следования друг за другом и нумерацию входящих в нее слов, добавляли в нее «посторонние» тексты, видоизменяли заголовки отдельных слов, оставляя при этом почти неизменным тексты самих слов «богомудрого старца».

В большинстве списков 2-й редакции сборник сочинений Спиридона Потемкина носит название «книга» («Книга богомудраго старца Спиридона Потемкина, иже богоугодно поживе в Покровском монастыре на Убогих и преставися ту во 173-м году, месяца ноября во 2 день»), тогда как для его 1-й редакции это название нами употребляется лишь условно. В некоторых списках XIX в. название сборника более краткое, как например в рукописи ГИМ, собр. Хлудова № 351, переписанной в 1823 г.: «Книга богомудраго старца Спиридона Потемкина. Предисловие». Нач.: «Любезный читателю, ничто же ино полезнее и сладостнее нам быть может, яко же прочитание святаго и божественнаго писания. . .» Это типичное «выговское» по стилю предисловие иногда встречается в поздних (XIX в.) списках «Книги» с традиционным для 2-й редакции названием, как например в рукописях ГБЛ, собр. Барсова № 837, ЛОИИ, кол. 115, № 128. Некоторые списки 2-й редакции «Книги» содержат лишь отдельные слова, однако заголовки, нумерация или взаимное расположение этих слов дают основание относить их к этой редакции, хотя и без точного определения ее «вида».[143] Остальные списки, отличающиеся относительной полнотой входящих в «Книгу» текстов, довольно четко распадаются на три вида.

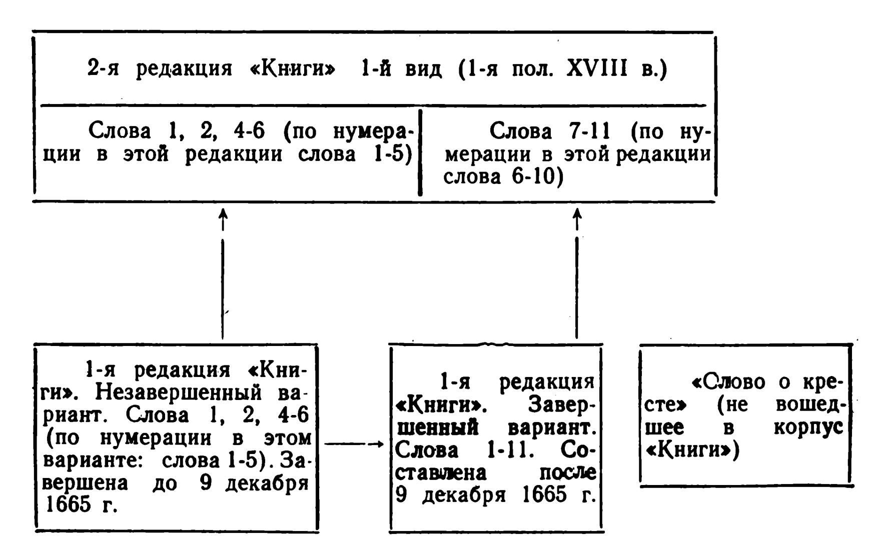
Сопоставление порядка расположения слов в 1-й редакции «Книги», а также во всех трех видах ее 2-й редакции позволяет сделать вывод о характере внесенных на Выгу изменений в 1-ю редакцию исследуемого сборника и о последовательности работы составителя над ее текстами. Особое внимание следует обратить на отсутствие во всех списках 2-й редакции памятника 3-го слова Спиридона Потемкина, содержащего «прение двух христиан» о слове Василия Великого, гласящего, что «креститися подобает яко прияхом, а веровати яко крестихомся». Как нам представляется, отсутствие 3-го слова в этой редакции «Книги» не случайный пропуск. Вспомним, что согласно описанию, составленному дьяконом Федором и приведенному нами выше, в изъятом у него при аресте экземпляре «Книги» также отсутствовало 3-е слово. На этом основании можно предположить, что именно конфискованный властями и не дошедший до нас экземпляр «Книги» Спиридона Потемкина, попавший, возможно, в Патриаршую бибулиотеку, мог стать протографом 2-й редакции этого памятника, созданной, как мы предполагаем, в Выговском старообрядческом монастыре. Этот основной корпус сочинения, состоящий из пяти слов, образовавший первона-

чальный вариант «Книги», был затем пополнен словами, взятыми из 1-й редакции памятника, составленной дьяконом Федором Ивановым уже после его ареста в 1665 г. При этом 3-е слово («О прени двух христиан между собою) осталось не включенным в возникшую таким путем новую, 2-ю редакцию памятника. Эту «дискриминацию» 3-го слова можно вполне объяснить также и идеологическими причинами, если принять предположение о выговском происхождении редакции. В условиях XVIII столетия, когда участились случаи перехода из «никонианской веры» в старообрядчество, формула Василия Великого о невозможности произвольной «перемены веры» для индивидуума была весьма несвоевременна и не отвечала интересам старообрядческой общины.

Сопоставление порядка расположения слов в 1-й редакции, а также во всех трех видах 2-й редакции позволяет высказать суждение о последовательности работы составителей каждого из трех видов 2-й редакции «Книги». Так, составитель 1-го вида 2-й редакции впервые дал «Книге» особое название-заголовок, приведенный нами выше. Это название сохранилось за сборником-книгой Спиридона Потемкина и при его последующих переработках, представленных 2-м и 3-м видами 2-й редакции. Кроме того, как можно предполагать, составитель этого вида «Книги» в качестве протографа использовал первоначальный, несохранившийся вариант 1-й редакции, составленный дьяконом Федором еще до ареста. Это доказывается тем, что только в тексте этого 1-го варианта 2-й редакции памятника первые пять слов Спиридона Потемкина помечены теми же номерами, что и названные в «Записке» дьякона Федора, содержащей перечень «слов богомудрого старца», отобранных у него властями. Можно предполагать, что использование первоначального, неполного варианта 1-й редакции «Книги» старообрядческими книжниками XVIII в. было в достаточной мере обстоятельством случайным, а не следствием осознанного выбора текста для переписки. В дальнейшем «Книга» была ими дополнена недостающими пятью словами: с 7-го по 11-е (а по новой нумерации с 6-го по 10-е) по оказавшемуся в их руках полному списку 1-й редакции «Книги». Однако 3-е слово, по вышеизложенным идеологическим соображениям, в новую редакцию сочинения они не включили. Вследствие этого порядковая нумерация слов в «Книге» сместилась (по сравнению с 1-й редакцией) на один номер. Помимо нумерации слов, во 2-й редакции «Книги» были несколько изменены и заголовки-анно-

тации некоторых из входящих в нее слов. Эти измененные заголовки сохранились, как правило, во всех трех «видах» «Книги», представляющих ее 2-ю редакцию. Отметим также характерную для 1-го и 2-го видов 2-й редакции «Книги» замену фамилии адресата Аввакума — Андрея Плещеева на издевательскую: «Клещеев».

1-й вид 2-й редакции «Книги» состоит всего из 10 пронумерованных слов. Происхождение этого вида 2-й редакции из двух вариантов 1-й редакции можно представить следующей схемой:



В дальнейшем эволюция видов 2-й редакции «Книги» имела такую последовательность: составитель 2-го вида 2-й редакции исключил из середины потемкинской «Книги» Послание Андрея Клещеева (Плещеева) к протопопу Аввакуму (без номера) и «Ответ» последнего (имевший в 1-й редакции порядковый № 6 и во 2-й редакции 1-го вида № 5) и поместил эту переписку в конец «Книги» без номера. Вследствие этого нумерация в «Книге» этого вида сместилась (после 4-го слова) еще на один номер (по сравнению с предыдущим 1-м видом, служившим для составителя исходным образцом). Кроме того, в конец «Книги», перед названной перепиской Андрея Плещеева с Аввакумом, составитель этого вида поместил (без номера) Послание дьякона Федо-

ра к Иоанну Аввакумовичу, написанное в Пустозерске в 1669 г. и скрепленное подписью протопопа Аввакума.[144] Большинство списков этого вида «Книги» сопровождается статьей о Спиридоне Потемкине из «Винограда российского» Семена Денисова, помещенной в конце памятника и пронумерованной как слово 11-е «Книги». Поскольку «Виноград российский» был создан в 30-х гг. XVIII в., включение в «Книгу» одной из входящих в него глав служит дополнительным аргументом в пользу датировки как всей 2-й редакции, так и ее 2-го вида временем не ранее 2-й четверти XVIII в. Всего этот вид 2-й редакции «Книги» содержит 9 пронумерованных слов и дополнительные тексты.[145]

Составитель последнего, 3-го вида 2-й редакции, сохранив в основном структуру 2-го вида, исключил 8-е и 9-е слова (по нумерации предыдущего 2-го вида), а также переписку протопопа Аввакума с Андреем Плещеевым. В конце этого вида «Книги» им были помещены четыре небольших выписки из «Кирилловой книги» (М., 1644) и «Книги о вере» (М., 1648), стабильно встречающиеся почти во всех списках этого вида. В то же время статья о Спиридоне Потемкине из «Винограда российского» перемещается из конца в начало сборника, предваряя в нем основной текст потемкинских слов. Всего указанный вид 2-й редакции «Книги» включает семь пронумерованных слов и дополнительные тексты.

Таким образом, сама логика работы составителей всех трех видов 2-й редакции «Книги», использовавших для создания каждого последующего вида предыдущий (а составитель 1-го вида использовал два варианта 1-й редакции), подсказала нам последовательность создания каждого из рассматриваемых видов.[146] Отчасти эта последовательность находит подтверждение в датировке списков, представляющих каждый из видов.[147] Несомненно и то, что все составители разных видов 2-й редакции «Книги» работали над ее текстами в каком-то едином географическом центре, где имели возможность знакомиться со всеми редакциями и видами исследуемого сборника по мере их создания. Таким центром в XVIII в. могла быть только Выговская старообрядческая пустынь с ее женским «отделением» на Лексе, обладавшая, как известно, значительной библиотекой и стабильным штатом писцов и «писиц». И действительно, большинство дошедших до нас списков 2-й редакции «Книги» XVIII и первой половины XIX в. имеет характерные палеографические признаки их выговского происхождения (почерка, заставки, переплеты,

орнамент и т. д.), а некоторые списки — прямые указания на их изготовление на Выгу и на Лексе.[148]

Проведенный нами анализ творческого наследия Спиридона Потемкина позволил выявить объем и характер работы старообрядцев с оригиналами его сочинений. Полученные результаты дают возможность приступить к обстоятельному изучению оригинального вклада этого видного деятеля отечественной культуры в русскую философию, богословие и в становление старообрядческого мировоззрения на его начальном этапе.

ЛИТЕРАТУРНО-ПУБЛИЦИСТИЧЕСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ИНОКА АВРААМИЯ

Инок Авраамий, в прошлом московский юродивый Афанасий, с давних пор был связан со многими московскими старообрядцами и участвовал на тайном старообрядческом соборе 1654 г. Добровольно взятый на себя Афанасием нравственный подвиг юродства не позволял ему писать, хотя и давал возможность сравнительно свободно вести устную пропаганду «старой веры». После церковного Собора 1666—1667 гг., когда все руководители старообрядчества были осуждены и высланы из столицы, избежавший этой участи Афанасий стал фактическим руководителем Московской старообрядческой общины. Аввакум, бывший его духовным отцом, побудил Афанасия отказаться от духовного подвига юродства и принять монашеский постриг. Новое положение позволило иноку Авраамию взяться за перо и принять участие в литературной работе. С августа 1667 г. Авраамий был занят поиском, собиранием и систематизацией всех написанных старообрядцами сочинений: писем, записок, документов в защиту «старой веры», на обличение никониан и затеянной ими церковной реформы. Собранный материал Авраамий использовал для создания публицистических сборников — особого рода старообрядческих «книг», которые отдавал переписывать и распространять своим последователям и помощникам. Копировал и распространял он также и попадавшие в его руки книги, созданные в первые годы ссылки пустозерскими узниками — Аввакумом, Федором и Лазарем, а также составлял сборники из «записок» и посланий этих «отцов староверия».

6 февраля 1670 г. инок Авраамий был арестован. Более двух лет до своей казни провел он в заключении на патри-

аршем Мстиславском дворе, подвергаясь допросам и избиениям. «Они, власти, — пишет Авраамий в Челобитной 1670 г., адресованной царю Алексею Михайловичу, — остригли меня и сняли клобук и камилавку и мантию, и гражданскому суду предали». [149] Свой первый и последующие допросы у церковных властей Авраамий описал в публицистической повести «Вопрос и ответ», написанной им в последней трети 1670 г. [150] Несмотря на суровые условия тюремного заключения, инок Авраамий и под арестом продолжал активно заниматься литературной деятельностью. Он писал челобитные, послания и публицистические повести, составлял сборники сочинений своих единомышленников, продолжал переписку с пустозерскими узниками. В активной проповеднической деятельности Авраамию, по его собственному признанию, помогали даже стрельцы — «караульщики», сочувствовавшие старообрядческому делу. [151]

К сожалению, архив Московской старообрядческой общины, находившийся в руках инока Авраамия, не сохранился. Значительная часть документов из этого архива попала к нему, несомненно, от прежних руководителей старообрядчества: Ивана Неронова и инока Феоктиста; многое собрал он сам. К счастью, еще до своего ареста Авраамий сумел составить по материалам архива обширный догматико-публицистический и литературный сборник, названный им «Христианоопасный щит веры против еретического ополчения», который можно рассматривать в качестве наиболее яркого примера старообрядческой книги «архивного» типа. [152] Допрашивая Авраамия на Патриаршем дворе 6 февраля 1670 г., духовные власти, в числе прочего, расспрашивали арестованного о письмах и документах, взятых у него при аресте. Сам Авраамий, в написанном им после допроса Послании «к отцам и братиям, купно и сестрам благоверно живущим», сообщает об этом так: «И учал мя (думный дьяк) вопрошати о писмах моих, у кого что взял и кто писал те писма? И аз сказал о писмах: кто писал, не вем, а досталися мне писма от покойного игумена Феоктиста, и от старца Антония, и от Григория Неронова». [153] Сборник «Щит веры», созданный Авраамием в 1667—1669 гг., сохранился в двух, возможно прижизненных, списках: Патриаршей библиотеки (ГИМ, Синодальное собр. № 661) и собр. А. С. Уварова № 805. Синодальный список «Щита веры» имеет в своем составе 46 гл., Уваровский же — лишь 36. В Уваровский список не вошли гл. 21—24, а также гл. в конце сборника с 37-й

по 46-ю, гл. 36 в Уваровском сборнике не имеет конца.[154]

Первым обратился к сборнику Авраамия для публикации отдельных его глав по Синодальному списку Н. И. Тихонравов.[155] По наблюдениям первого исследователя этого сборника Н. И. Субботина, он был составлен в два приема. В третьем предисловии к своему сборнику инок Авраамий пишет, что его «книга» «сочинися во 176 году» (т. е. с 1 сентября 1667 по 1 сентября 1668 г.). Это замечание относится, однако, лишь к первым 33 гл. сборника, которые перечислены в оглавлении Синодального списка. Остальные гл. (с 34-й по 46-ю) не названы в оглавлении и, очевидно, были присоединены к сборнику позднее 1 сентября 1668 г. В состав названных глав включены документы, составленные в Соловецком монастыре в 1667—1668 гг., а в 46-й гл. рассказывается о событии, имевшем место в Нижнем Новгороде 26 декабря 1668 г. На основании этих фактов Н. И. Субботин делает справедливый вывод о том, что в окончательном виде сборник сформировался «не ранее 1669 года».[156] Некоторые из глав «книги» ее составитель — инок Авраамий — сопроводил «пристижениями» собственного сочинения, часть статей (или глав) написал сам, а всему сборнику предпослал три написанные им предисловия.

В 1670 г. Авраамий, находясь в заключении под следствием написал царю обширную Челобитную. Эта Челобитная, широко распространившаяся в списках по всей стране, основана в значительной мере на материалах сборника Авраамия «Христианоопасный щит веры». Н. И. Субботин писал по этому поводу, что «Челобитная, можно сказать, есть воспроизведение существенного содержания Сборника, и составление Сборника служило как бы подготовлением или собиранием материала для Челобитной».[157] «Трудно допустить, — пишет далее Н. И. Субботин, — чтобы так воспользоваться Сборником, и вскоре после его составления, могло какое-либо другое лицо, кроме самого составителя. Притом же некоторые статьи, вошедшие в Сборник, Авраамий приводит в Челобитной, как лично ему принадлежащие».[158] По мнению исследователя, Авраамию в сборнике принадлежат следующие главы: 1—2, 5, 12—14 и 24—25-я, а также многочисленные «пристижения», сделанные к большинству глав.

Не подвергая сомнению роль Авраамия как составителя сборника, мы, однако, не можем согласиться с тем, что все перечисленные главы «Щита веры» написаны Авраамием.

Сам по себе факт использования материалов сборника в Челобитной не является достаточным аргументом для признания его авторства. Более того, наличие «пристижений» Авраамия к некоторым из глав, приписываемых ему, скорее отрицает его авторство, чем свидетельствует о нем. Таким образом, остается открытым вопрос об авторстве ряда сочинений сборника, в том числе и о приписываемых без должных оснований иноку Авраамию.

Сборник Авраамия сложен по своему составу. Хронологически большая часть входящих в него сочинений написана в период с 1660 по 1669 г. и касается церковной истории Русского государства за этот и предшествующий периоды. Но в состав сборника входят также и сочинения прошедших веков, имевшие, по мнению составителя сборника, прямое отношение к событиям современности.

Тот факт, что многие из вошедших в сборник Авраамия сочинений не содержат указаний на их авторов, не случаен. Авраамий, по всей видимости, не желал ставить многих авторов под угрозу жестокой физической расправы за их взгляды, как это уже случилось на только что завершившемся церковном соборе.

Помимо составления сборников, снабженных редакторскими комментариями, инок Авраамий является автором нескольких оригинальных сочинений, ставших весьма популярными у старообрядцев. Главными из числа бесспорно принадлежащих его перу сочинений являются «Вопрос и ответ» и обширная Челобитная, адресованная царю Алексею Михайловичу. Оба этих сочинения, написанных почти одновременно (одно вслед за другим), целесообразно рассматривать вместе, так как и посвящены они, в сущности, одной теме — описанию допроса Авраамия «никонианами» — архиереями и его «прению» с ними. Н. И. Субботин, исследовавший и издавший оба эти сочинения по списку собрания Хлудова (н. п.) № 148,[159] «писанному или в конце XVII, или в самом начале XVIII в. на 310 л. в 16 долю»,[160] отметил, что Челобитная написана несомненно после «Вопроса и ответа».[161] Этот вывод был сделан им на основе данных, содержащихся в самом тексте сочинения Авраамия. Если в «Вопросе и ответе» Авраамий упоминает о событиях февраля 1670 г. как о происшедших в «нынешнем» году (следующий, 1671 г. начинался, как известно, 1 сентября), то в Челобитной эти события датированы уже «прошлым» годом. П. С. Смирнов уточняет датировку «Вопроса и ответа», отмечая, что по-

следний по времени допрос и расстрижение Авраамия имели место, согласно тексту сочинения, «в Пост перед Успеньевым днем в четверток вечер, за три дни до Успеньева дни», т. е. 12 августа 1670 г.[162] и, следовательно, сочинение было создано между 12 и 31 августа этого года. Что касается Челобитной инока Авраамия, то Н. И. Субботин датирует ее написание временем после 1 сентября 1670 г., указывая, что она была создана «не ранее последней трети 1670 г.»[163] Соглашаясь в целом с такой датировкой авраамиевской Челобитной, отметим лишь, что столь значительное по объему сочинение, несмотря на его в значительной степени компилятивный характер, требовало довольно длительного времени для написания. Поэтому едва ли для этой работы могло быть достаточно последних четырех месяцев 1670 г. Думается, не будет натяжкой предположение, что окончание работы Авраамия над Челобитной приходится уже на 1671 г., когда она и была «подана» властям. Нам доподлинно неизвестно, попала ли Челобитная инока Авраамия к царю, однако на решение властей о предании Авраамия казни как «злейшего еретика и раскольщика» содержание Челобитной и факт ее «обнародования» несомненно должны были оказать влияние.

Сравнивая «Вопрос и ответ» инока Авраамия с его Челобитной, прежде всего следует отметить, что если первое сочинение адресовано единомышленникам или, по крайней мере, колеблющимся «в выборе веры» простым людям, то второе предназначено царю и его окружению. Эта разница адресатов определяет несхожесть сочинений и по форме и по стилю, хотя они освещают одну тему. Если первое сочинение написано эмоционально и содержит элементы юмора, горькой насмешки над собой и своими судьями, то второе значительно строже по выражению мыслей. Оно написано в более выдержанном «академическом» стиле, хотя и простым разговорным языком. Если в первом сочинении проскальзывает издевка над архиереями, проглядывает любование собственной богословской эрудицией, выдержкой и смирением, то во втором о «мучении» Авраамия говорится сдержанно, а само это «мучение» поставлено в один ряд со страданиями мучеников за веру: попа Лазаря, дьякона Федора, нижегородского дьякона Стефана Черного.

В феврале 1670 г. Авраамий был на допросе у архиереев дважды. Первый из этих допросов, состоявшийся 13 февраля, был непродолжителен и закончился избиением инока митро-

политом Павлом Крутицким. Описанию этого эпизода посвящена большая часть «Вопроса и ответа», в то время как в Челобитной это «студное и гнилое дело», которое «чюже святые, соборные и апостольские восточные церкви», описано в гораздо более сдержанных выражениях. Сравним оба текста.

«Вопрос и ответ» Авраамия	«Челобитная» Авраамия
И хотя поиспытати смирение властей, рек Павлу митрополиту: Страшно сие слышати, владыко, иже християном в Велицей Росии снова учитися новой вере, о ней же мы не слыхали. Да и ты, владыко, с нами во единой вере крестился и во единой купели омылся и единым миром помазан Христа бога нашего, а ныне глаголеши: «зла вера», в ней же породился еси святым крещением. А Василей Великий, вселенский учитель, пишет: «креститися подобает, яко прияхом, а веровати — яко крестихомся». И по сему вселенскаго учителя разсуждению, зле крестивыйся добре веровати не может. Да и в ыных писаниях святых много о сем свидетелства, яко неправое крещение, сиречь неправой веры, в крещение не вменяется, но паче во осквернение. Тако и ныне последующим новой вере, снова тою верою и креститися подобает. А естьли и будет не (так! — **Н. Б.**) креститися снова, то простым людем зело блазненно будет, и говорят вам о сем: «учат-де нас власти новой вере, ея же мы не слыхали, а о старой глаголют, яко не права суть, а сами они тою верою неправою крещени суть». И срамно будет исправлятися великоросияном, аще снова будет креститися. И сие мое разсуждение Павлу митрополиту зело полюбилося: не усидел на месте своем и востав, прииде ко мне и любезно мя от своего смирения почал подавать благословение — взем мя левою своею рукою за бороду и нача браду мою крепко держати, паче же и терзати. И сие творя, святитель, болезнуя о мне,	Аз же Павлу митрополиту изрек: «Владыка, разсуди сам о себе: нас приводишь в новую веру, а сам еще не исправился по той своей вере». Пишет Василий Великий: «Креститися подобает, яко прияхом, а веровати, яко крестихомся». Да и много есть о сем в писаниях святых, яко неправое крещение не вменяется в крещение, но паче во осквернение. И по сему зле крестивыйся добре веровати не может. И вам подобает снова креститися. И егда исправитеся сами совершенно по своей вере, тогда и прочиих учите, понеже учителю подобает учити и творити, вы же сего сами не творили, а иным повелеваете творити. И два крещения восприяли есте, а не так, яко же прочим повелеваете креститися. Сего ради учение ваше неприятно ныне нам, но и зело блазненно». И Павел митрополит сего ради моего малого речения, яко зверь разпыхался, и не усидел на месте своем и пришед близь мене, взем мя левою своею рукою за бороду, правою же нача мя по ланитам бити, и збивши с меня на пол клобук и камилавку и мантию и простовласа водя мя за бороду по полате, говорил: «я за крещение свое стану, крестился так, как мы ныне на соборе исправили крещение с Никоном» И, вопрошая, говорил мне: «скажи-де, что превращение в старом и в новом крещении?» Аз же, видех такова сурова и безчеловечна, промолчал. И любезно ми сие зело, яко сподоби мя Господь та-

исповедал брады моея, крепка ли есть, чтобы было за что держати, егда станет десницею своею благословлять, ведая свое крепкое благословение, сего ради держа мя, чтобы не пошатился от его благословения и о помост полатный не убишся. Егда исповедал браду мою, начал десницею своею по ланитам моим доволно мя благословляти, да и по носу доволно мя благословил. А приговаривал, благословляя, сице: «за крещение свое я стану — я крестился крещением, что Никон патриарх на Соборе со архиереим исправил». И зело распалялся на меня яростию и збил со главы моея клобук и камилавку на пол, простовласа водя мя по палате за бороду, говорил сице: «скажи, что разньство в старом и в новом крщении?» Аз ж рех ему: «не бранитися аз с вами зде приидох, довольно ми есть твоего благословения. И сие ми любезно есть». (Материалы VII. С. 390—392).

коваго дара великаго: за имя свое пречистое биена быти по ланитам архиерейскими рукама (Материалы VII. С. 267—268).

Второй допрос Авраамия, бывший через две недели после первого, протекал значительно спокойнее. Если в «Вопросе и ответе» содержание диспута Авраамия с архиереями передано сравнительно лаконично и, вероятно, близко к его протокольному изложению, то в Челобитной, напротив, сам диспут, как таковой, почти не нашел отражения, зато ответы Авраамия на заданные ему вопросы даются в развернутом виде и составляют содержание собственно челобитной к царю. «И я им (архиереям) сказал о превращении (богослужебных книг), да и тебе, Государю, извещу, яко зло суть крещение, умышленное Никоном богоотступником и первое превращение в нем».[164] Последующее изложение основных догматических установок старообрядческой идеологии следует примерно тому же порядку, в котором эти компоненты расположены в тексте «Вопроса и ответа», хотя имеются и дополнительные «ответы» на вопросы, которые, должно быть, на самом деле Авраамию и не задавались. Таким образом, Челобитная Авраамия, представляющая собой произведение догматико-полемического жанра, структурно «выросла» из «Вопроса и ответа» — сочинения, которое можно отнести к литературно-полемическому жанру типа «прения о вере». Перемена жанра и адресата сочинения явственно сказалась

на его структуре и композиции, вызвав частичную переработку содержания.

Как мы видим, мнение Н. И. Субботина о том, что составленный иноком Авраамием сборник «Христианоопасный щит веры» является основным источником его Челобитной к царю, не вполне справедливо. Безусловно, составляя свой компилятивный сборник, в который вошли и собственные авраамиевские сочинения и «пристижения» — комментарии к сочинениям других авторов, составитель проникся идейным содержанием этих произведений. Эти воспринятые им взгляды и мнения, равно как и художественную образность «Щита веры», Авраамий использовал как в своем диспуте с архиереями, так и в отразивших это событие сочинениях: «Вопросе и ответе» и Челобитной. Зависимость Челобитной Авраамия от «Щита веры» ввиду этого не везде является «непосредственной», буквальной. Однако несомненно, что Авраамий имел в заключении сборник «Щит веры», а не использовал его материалы по памяти, как предполагает Н. И. Субботин. Это наблюдение доказывается путем сравнения текстов сочинений дьякона Федора Иванова, включенных Авраамием как в «Щит веры», так и в Челобитную. В качестве примера сравним отрывок из 12-й главы «Щита веры», написанной Федором, с соответствующим текстом из авраамиевской Челобитной:

«Щит веры», глава 12-я.	«Челобитная» инока Авраамия.
Нынешнии владыки прокляша с нами и святые отцы, предавшия нам православныя догматы: испрва Символ святыя веры и истинное знамение християнское в сложении перстов, по святому Мелетию и Феодориту и Петру Дамаскину и Максиму Греку и Петру митрополиту Московскому и Стоглаву книге и прочих святых книг. И трисвятую аллилуию, еже есть сице: «аллилуйя, аллилуйя, слава тебе Боже». Сие есть трисвятая (Материалы VII. С. 66).	Нынешния власти прокляша с нами и святые отцы, предавшия нам православные догматы. Испервა Символ веры и истинное знамение християнское в сложении перстов, по святому Мелетию и Феодориту и Петру Дамаскину и Максиму Греку и Петру митрополиту Московскому и Стоглаву книге и прочих святых книг. И трисвятую аллилуйю, еже есть сице: «аллилуйя, аллилуйя, дакса си феос», а по руски: «аллилуйя, аллилуйя, слава тебе Боже». Сие есть трисвятая (Материалы VII. С. 291).

Автографа Челобитной Авраамия не сохранилось, но до нас дошло значительное количество списков этого сочинения, в том числе и XVII столетия, где оно представлено или как

самостоятельная старообрядческая «книга», или же в сопровождении личных посланий инока Авраамия. Впервые Челобитная была опубликована Е. Е. Замысловским по списку ГИМ, собр. Уварова I, № 498/719/, датируемому второй половиной XVII в., с подведением вариантов по восьми другим спискам и в сопровождении обстоятельных комментариев.[165] Следующее издание Челобитной было предпринято Н. И. Субботиным по списку ГИМ, собр. Хлудова, (н. п.) № 148, писанному «или в конце XVII, или в самом начале XVIII в. на 310 л. в 16 долю», с разночтениями по вышеназванному Уваровскому списку и списку МДА (бывшему Невоструевскому).[166] Изданный Н. И. Субботиным текст Челобитной представляет иную редакцию сочинения, отличную от напечатанной Е. Е. Замысловским.[167] В этой редакции, которую мы будем называть 2-й, сочинение обычно имеет заголовок: «Снискание и труды и от божественных писаний свидетельства. Новаго исповедника и страдальца Христова инока Авраамия. Иже в сей Челобитной объяви и описа подробно кийждо богомерския ереси никонияннския, что обретошася в новоизданных книгах. Яже хотяй спастися, ведати си должен, понеже бес правыя веры невозможно есть угодити Богу» (ГИМ, собр. Хлудова (н. п.) № 148). Сочинение в этой 2-й редакции снабжено кратким предисловием, начинающимся словами: «Снискание и труды от божественных писаний свидетельства...» Кроме того, Челобитная здесь разбита на статьи с особыми заголовками для каждой. Заголовки в списках этой редакции, очевидно, принадлежат не автору Челобитной, да и саму редакцию никак нельзя считать авторской.

Мы высказали здесь лишь самые предварительные соображения о различии двух редакций Челобитной инока Авраамия к царю, так как вопрос о возникновении и происхождении этих редакций требует самостоятельного исследования. Сложность вопроса усугубляется еще и тем, что 2-я редакция Челобитной часто сопровождается в рукописях посланиями инока Авраамия двум адресатам: боярыне Феодосии Морозовой и «некоему боголюбцу». Челобитную Авраамия в сочетании с каждым из этих посланий можно рассматривать как разные варианты «книги», посылавшейся различным адресатам.

В тех списках, где Челобитная сопровождается Посланием к боярыне Морозовой (а их нам известно 10), «книга» имеет следующие заголовки: 1) «Челобитная священноинока Авра-

амия, иже претерпе изгнание за древнее предание святых отец»; 2) «Послание к духовной дщере княгине Марии».[168] Приведенные заголовки мы находим в трех сравнительно поздних списках, включающих этот комплекс сочинений: БАН, собр. Дружинина № 467(496), л. 1—149 (XVIII в., 60-е гг.);[169] БАН, Архангельское собр. Д. 546, л. 2—212 об. (XIX в., 20-е гг.)[170] и Каргопольского краеведческого музея № 19/20 (XVIII в., 2-я пол.).[171] Следует также отметить, что во всех названных списках к упомянутым двум статьям присоединено также «Сказание на осмой век» Кирилла Иерусалимского, являющееся выпиской из 1-й главы «Кирилловой книги» (М., 1644). Хотя заголовок первой статьи комплекса, судя по всему, не принадлежит Авраамию, все же нам представляется, что объединение статей было осуществлено именно им самим.

В других списках ту же Челобитную Авраамия сопровождает его «Послание к некоему боголюбцу». Здесь статьи комплекса имеют следующие заголовки: 1) «Челобитна Соловецкаго монастыря к московскому царю Алексею Михайловичу, писанная иноком Авраамием и о обличении Никона еретика таже»; 2) «Послание отца Авраамия и страдальца за веру Христову к некоему боголюбцу сице».[172] Перечисленные заголовки мы находим в нескольких списках, в том числе в двух списках 2-й половины XVII в.: ГПБ, собр. ОЛДП, Q. III № 72, 8°, л. 1—151[173] и ГПБ, О. I № 285, л. 207 об. (здесь заголовок отсутствует).[174] Кроме того, мы располагаем также списком XVII в., в котором вторая статья данного комплекса переписана отдельно. Это рукопись ГБЛ, собр. Ундольского № 518, л. 17 об.[175]

Итак, в качестве статей, сопровождающих Челобитную Авраамия в рукописях, мы имеем два послания, адресованных боярыне Морозовой и «некоему боголюбцу», которые, как можно предполагать, изначально сопровождали посылку Челобитной Авраамием к названным адресатам. Специально исследовавший оба эти послания П. С. Смирнов установил, что как одно, так и другое являются ответом Авраамия на некое «вопрошение» адресата, присланное к нему. Этот адресат имел очевидное намерение выяснить у инока точное время пришествия в мир Антихриста и кончины мира. Отмечая, что в послании к «некоему боголюбцу» этот вопрос освещен Авраамием более четко и определенно, П. С. Смирнов заключил, что последнее написано несколько позднее первого, хотя, по мнению исследователя, оба послания создава-

лись «вскоре одно за другим». Время написания этих посланий он определяет между концом 1670 и концом 1671 г.[176] Нижним пределом датировки этих сочинений следует считать ноябрь 1670 г., когда боярыня Морозова приняла тайный постриг с именем Феодора, или же ноябрь 1671 г., когда она была взята под стражу и сослана в заключение в Боровск.

Как известно, традиция посылки писателями-старообрядцами своих крупных сочинений-книг известным адресатам в сопровождении личных публицистических (открытых) посланий прочно утвердилась в старообрядческой литературе. В частности, боярыне Морозовой несколько позже (в 1672 — начале 1673 г.) послал свою «Книгу бесед» и протопоп Аввакум, также сопроводив «посылку» личным посланием к узнице. Подобные «посылки», помимо практической цели ознакомления адресата с новым сочинением, носили, по-видимому, характер своеобразного публичного акта, «случая», дающего возможность во всеуслышание обратиться к широкой читательской аудитории.

Помимо «Щита веры», являющегося своеобразным литературно-архивным сборником-конгломератом старообрядческих сочинений и материалов по старообрядчеству, иноку Авраамию мы приписываем составление ряда литературно-публицистических сборников, включающих тематические подборки из сочинений известных авторов-старообрядцев, а также его собственные сочинения. Нам удалось выявить и попытаться атрибутировать Авраамию составление четырех таких сборников-циклов», сохранившихся, в большей своей части, в поздних списках XVIII и XIX вв. Поскольку эти старообрядческие книги не имеют авторских заголовков, мы будем называть их по начальным словам названия статьи, открывающей каждый из рассматриваемых сборников.

а) сборник **«Поучение верным людем»**, составленный, как мы предполагаем, иноком Авраамием, включает девять старообрядческих сочинений, хорошо известных исследователям и опубликованных по рукописям иного состава. Один из двух рассматриваемых нами старообрядческих сборников (ГПБ, Q. I № 53 собр. Вяземского № 53), куда входит интересующий нас цикл сочинений, также был давно известен, однако этот цикл вполне мог рассматриваться как случайный набор ранних старообрядческих текстов.[177] Заподозрить в нем особую старообрядческую «книгу», составленную в ранний период старообрядческого движения, нам удалось благодаря

находке второй аналогичной подборки сочинений в сборнике Вологодского краеведческого музея под № 4374.[178]

В собрании Вяземского сборник «Поучение» представляет собой небольшую по объему рукопись старообрядческого происхождения и письма (книжный полуустав), насчитывающую 73 л. в 8° и описанную как «Сборник слов и поучений». В составе Вологодского сборника «Поучение» занимает лишь небольшую часть обширного рукописного тома в лист (л. 105—131), написанного размашистой писарской скорописью. Хотя оба списка «Поучения» весьма близки по составу входящих в них памятников, все же имеются и некоторые расхождения. Поэтому мы приводим перечень состава сборника «Поучение» по списку Вяземского с добавлением отсутствующей в нем третьей по счету статьи по Вологодскому списку.

1. «Поучение верным людем Аввакума протопопа». Нач.: «Братия моя возлюбленная и вожделенная, иже о Христе Исусе на всем лице земном...» Это сочинение протопопа Аввакума, известное как «Послание братии на всем лице земном» в 1-й редакции.[179]

2. Без заглавия. Нач.: «Неключимый раб пресвятыя и животворящия неразделимыя Троицы...» Это сочинение дьякона Федора Иванова, известное как «Послание ко всем православным об Антихристе».[180]

3. Без заглавия. Нач.: «Вопросы твои, чадо, слезам достойны, да не дивися ты тому, что нет согласия между верными...» Это сочинение протопопа Аввакума, известное как «Послание к неизвестному лицу»,[181] имеется лишь в Вологодском списке сборника «Поучение».

4. «Вопрос некоего православного инока». Нач.: «Повеждь ми, избранниче божий, что дух святый глаголет во Откровении...» Это слово входит в «Христианоопасный щит веры» инока Авраамия в качестве 34-й главы, где имеет «пристижение», составленное Авраамием.[182]

5. «О приезде страдальцев к Москве». Нач.: «Июля в 5 день привезли в ночи от Николы с Угреши...» Записка «О последних увещаниях Аввакума». Записка входит в «Христианоопасный щит веры» инока Авраамия в качестве части 27-й главы.[183]

6. «О летописном предтече Антихристове». Нач.: «Глаголет Даниил пророк...» Статья входит в «Христианоопасный щит веры» инока Авраамия в качестве части 35-й главы, где снабжена «пристижением» Авраамия.[184]

7. Без заглавия. Нач.: «Священии отцы и истении церковнеи проповедницы, твердии столпи...» Статья входит в «Христианоопасный щит веры» инока Авраамия в качестве части 36-й главы.[185]

8. «Слово инока Авраамия, заключенного бывшаго в духовном Содоме и Египте за слово божие, за свидетельство Исус Христово». Нач.: «Дщери Исус Христовой радоватися. Удивихся смирению твоему...» Послание инока Авраамия к боярыне Морозовой в пространной редакции.[186]

9. Без заглавия. Нач.: «177 года февраля в 17, на память святаго великомученика Феодора Тирона, приведены быша пред царя Алексея Михайловича два мужа честна зело и стара...» Старообрядческая повесть о Петре и Евдокиме.

Как мы видим, сборники из коллекции Вяземского и собрания Вологодского краеведческого музея почти идентичны по названиям входящих в них памятников, хотя в первом из них отсутствует статья, содержащая «Послание к неизвестному лицу» протопопа Аввакума. Тем не менее, наличие сразу в двух сборниках (явно не являющихся копиями друг с друга) восьми идентичных текстов с одинаковыми заголовками в сочетании с одинаковым же порядком их расположения позволяет сделать вывод о принадлежности этих текстов к устойчивому циклу сочинений, восходящему к одной из старообрядческих книг, созданных в XVII в. Это впечатление усиливается, если обратить внимание на авторскую принадлежность перечисленных выше памятников публицистики. Первый из них надписан именем протопопа Аввакума, 3-й и 5-й приписываются исследователями тому же автору, создание 4, 6, 7 и 8-го исследователи связывают с московским иноком Авраамием, 2-й и 9-й принято относить перу дьякона Федора Иванова. Хотя атрибуция исследователями двух последних сочинений этому автору нуждается в серьезных уточнениях, несомненно, что в сборнике «Поучение» объединены сочинения трех видных старообрядческих писателей: протопопа Авакума, дьякона Федора и инока Авраамия, поддерживавших между собой в период написания названных сочинений тесные личные и творческие связи. Следует подчеркнуть, что все девять памятников, вошедших в состав сборника «Поучение», датируются исследователями 1667—1670 гг., а сам сборник мог быть составлен между 17 февраля 1669 г. (время события, описанного в статье 9-й) и серединой 1670 г. (учитывая датировку П. С. Смирновым статьи 1 — первой половиной 1670 г.).

Кого же из названных трех писателей можно с наибольшей степенью вероятности считать составителем сборника «Поучение»? Если принять во внимание, что в данный период протопоп Аввакум и дьякон Федор уже находились в пустозерской ссылке, то составителем сборника можно признать лишь московского инока Авраамия, деятельность которого по составлению старообрядческих книг общеизвестна. Именно у Авраамия в этот период хранился архив Московской старообрядческой общины, он вел оживленную переписку с Пустозерском, Соловецким монастырем и другими центрами старообрядчества. В 1667—1669 гг. Авраамий работал над составлением сборника «Христианоопасный щит веры».[187] При этом симптоматично, что целый «блок» сочи-

нений из состава сборника «Поучение», а именно статьи 4—7 входят также и в состав «Щита веры» в качестве глав 27 и 34—36 соответственно. Таким образом, ориентируясь на исследовательскую датировку произведений, входящих в состав сборников «Поучение» и «Щит веры», можно заключить, что эти сборники составлялись почти одновременно, а точнее, один вслед за другим в 1669—1670 гг., до лета 1670 г., когда инок Авраамий был взят под стражу. Следует также отметить, что авторская манера Авраамия как составителя компилятивных трудов прослеживается в обоих вышеназванных сборниках. Для сборника «Поучение» особенно важно подчеркнуть наличие заголовков у ряда включенных в него статей, сочиненных и присвоеных им, по всей видимости, именно Авраамием. При этом почти дословное совпадение заголовков и содержания трех статей обоих сборников (4-я статья заголовка не имеет), свидетельствует об общем протографе сборников, связанном с личностью Авраамия.

Без сомнения, наша гипотеза о сборнике «Поучение» как особой старообрядческой книге, составителем которой был Авраамий, нуждается в дополнительном обосновании. Для этого представляется необходмым подробное рассмотрение текстологии всех входящих в сборник публицистических памятников, их литературной истории и идейной направленности.

Первой статьей сборника «Поучение» является аввакумовское «Послание братии на всем лице земном». Послание датировано П. С. Смирновым на основании анализа его содержания первой половиной 1670 г. Исследователь делит дошедшие до нас списки Послания на три редакции, созданные, по его мнению, в разное время. «Уже во второй редакции, — пишет П. С. Смирнов, — есть отличия от первой; третья же во многом совсем иная; в ней нет упоминаний ни о «горькой братии» пустозерской, ни о жене и детях Аввакума».[188] Первая редакция Послания представлена семью списками, древнейший из которых датируется концом XVII в. Это список БАН под шифром 45.6.3.[189] Для нас важно отметить, что в рукописи БАН Послание не имеет заголовка, что весьма характерно для авторских редакций аввакумовских сочинений. Это дает нам основание предполагать, что заголовок этой статьи в сборнике — «Поучение верным людем Аввакума протопопа» — впервые сочинен составителем — иноком Авраамием. Остальные четыре списка 1-й редакции Послания снабжены пространным заголовком «барочного» типа.[190]

Связь списков 1-й редакции Послания Аввакума, имеющих такое «барочное» название, с выговской книгописной традицией XVIII в. подтверждается и «конвоем», который сопровождает Послание в сборниках конца XVIII—XIX вв., состоящих из выговских сочинений XVIII в. 2-я редакция Послания Аввакума, выделенная П. С. Смирновым, представлена лишь единственным списком в сборнике БАН: собр. Дружинина № 1022(387), [191] имеющем, по характеристике издателя, лишь «незначительные изменения» по сравнению с текстом 1-й редакции. [192] Название сочинения в этом списке сходно с названием в списках 1-й редакции — «выговского» происхождения и также, видимо, принадлежит редактору сочинения, жившему в XVIII в. 3-я редакция Послания Аввакума сохранилась также в единственном списке: ГПБ, Пискаревское собр. № 592 (XVIII в.). Она имеет значительные отличия как от текста 1-й, так и 2-й редакций сочинения, в том числе иной заголовок. [193] Особую редакцию Послания мы находим в Прянишниковском сборнике (ГБЛ, фонд 242, № 61), введенном в научный оборот В. И. Малышевым. Н. С. Демкова, издавшая текст, охарактеризовала его как «особую редакцию сочинения, нигде более не встречающуюся». [194] В рукописных списках аввакумовского Послания имеются и такие текстуальные отличия, которые не укладываются в вышеназванное деление на редакции. Так, лишь в четырех списках 1-й редакции, включая два списка, представленных в сборнике «Поучение», в конце текста имеется приписка, содержащая благословение «всем верующим» от имени «протопопа (Аввакума — **Н. Б.**) и всей горькой братии». [195] В остальных списках она присутствует лишь в сильном сокращении.

Второй статьей «Поучения» является «Послание ко всем православным об Антихристе». Давший сочинению это название Н. И. Субботин атрибутировал его дьякону Федору Иванову на основании указания, которое имелось в заголовке списка А. В. Горского: «Послание Феодора диакона, иже имать сказание по писаниях о Антихристе, когда явится и где быти ему. . .» [196] П. С. Смирнов, обстоятельно исследовавший сочинение, подтвердил атрибуцию его дьякону Федору и попытался обосновать датировку его написания 21 февраля 1670 г., основываясь на приписке, имевшейся в рукописи Черниговской духовной семинарии под № 134. [197] Приведенная дата, однако, вряд ли может быть принята за дату написания рассматриваемого «Послания». Как извест-

но, именно 21 февраля 1670 г. в Москву из Пустозерска были посланы «Сказки» попа Лазаря, о чем часты упоминания в рукописях. Весьма сомнительно, чтобы одной и той же датой были помечены два сочинения разных авторов.[198] Послание в рукописи Черниговской семинарии имеет иной, «аввакумовский» по стилю конец текста, что дало основание А. К. Бороздину ошибочно все вновь изданное им сочинение приписывать перу протопопа Аввакума.[199] Это как бы 2-я редакция памятника, вобравшая в свой состав (в конце сочинения) отрывки из сочинений протопопа Аввакума.[200] Отсутствие заголовка в основной редакции этого произведения, авторство которого мы, вслед за Н. И. Субботиным, приписываем дьякону Федору Иванову, в составе сборника «Поучение» весьма симптоматично. Известно, что Авраамий, включая различные авторские сочинения в «Христианоопасный щит веры», имел обыкновение некоторые из них как бы «обезличивать», исключая из их текстов и заголовков имена авторов. Это можно объяснить тем обстоятельством, что эти авторы под нажимом властей принесли на Соборе 1666—1667 гг. покаяние в своих старообрядческих «заблуждениях». В августе 1666 г. покаяние собору принес и дьякон Федор, от которого позже публично отказался (в феврале 1668 г.), приняв решение пострадать за веру, добровольно сдавшись властям. Однако именно этот временный статус «отступника от правой веры» не позволил, очевидно, Авраамию поместить федоровское послание в сборник с его именем.[201] К тому же сам Федор из соображений конспирации в московский период свойе жизни редко подписывал собственные сочинения. Торжественное начало Послания, в котором Федор называет себя «неключимым рабом пресвятой и животворящей Троицы», «узником по вере и церкви Христове», а также ссылка на полученный им запрос: «вопрошают нас нецыи от вас», свидетельствуют о том, что сочинение было написано Федором уже в пустозерской ссылке как бы от лица всех пустозерских узников и, вероятнее всего, до пустозерской «казни» 14 апреля 1670 г.

Третья статья сборника «Поучение» была названа В. Г. Дружининым «Послание к неизвестному лицу протопопа Аввакума». В некоторых списках она имеет заголовок «Послание к рабам Христовым протопопа Аввакума». Это Послание является ответом неизвестному «чаду» (возможно, руководителю одной из старообрядческих общин), спрашивавшему Аввакума о том, как следует себя вести «верным»,

вынужденным жить в никонианском окружении. По мнению исследователей, «Послание к рабам Христовым» принадлежит протопопу Аввакуму и было послано им в Москву в 1669 г. Такая датировка, на наш взгляд, вполне приемлема. Напомним лишь, что это Послание отсутствует в списке Вяземского и имеется лишь в Вологодском списке без заголовка.[202]

Четвертая статья «Поучения» имеет заголовок «Вопрос некоего православного инока». Именно с таким же заголовком, данным ему иноком Авраамием, сочинение входит в состав сборника «Христианоопасный щит веры» в качестве 34-й главы.[203] Издатель сочинения Н. И. Субботин отметил, что «это есть собственно «ответ» на приведенный в начале «вопрос» о тысячелетнем связании сатаны и о значении апокалиптического числа 666». По мнению Н. И. Субботина, вопрос был предложен иноком Авраамием, а ответ дан «избранником божиим» — протопопом Аввакумом во время заключения его летом 1667 г. в Боровском Пафнутьеве монастыре.[204] Мы склонны считать автором этого сочинения дьякона Федора Иванова, который мог ответить Авраамию незадолго до своей ссылки в Пустозерск в феврале 1668 г. Стиль его ответа, излюбленные для дьякона Федора темы рассуждений (о трехчастном отступлении от веры, о сочинениях «богомудрого старца» (Спиридона Потемкина. — **Н. Б.**) и Арсения Суханова) являются весомым аргументом в пользу его авторства.[205] К тому же следует учесть и то обстоятельство, что протопопа Аввакума в качестве автора и как лицо, необычайно авторитетное у старообрядцев, Авраамий не преминул бы упомянуть в заголовке сочинения, как он сделал это применительно к 1-й статье сборника «Поучение». В пользу авторства дьякона Федора говорит и тот факт, что сочинения этого автора в большом количестве и также анонимно входят в сборник Авраамия «Христианоопасный щит веры», что свидетельствует о тесном сотрудничестве обоих писателей во время их совместного проживания в Москве и о наличии в архиве Авраамия почти полного репертуара сочинений его собрата по перу — дьякона Федора.

В качестве пятой статьи в сборник «Поучение» помещена записка «О последних увещаниях Аввакума» (название издателя),[206] озаглавленная в изучаемой нами рукописи «О приезде страдальцев к Москве».[207] Это небольшое сочинение Аввакума было включено с некоторыми текстуальными изменениями в состав так называемой Прянишниковской ре-

дакции его автобиографического Жития. По мнению Н. С. Демковой, оно было создано в 1669—1671 гг., в период начала работы писателя над текстом Жития.[208] Однако, как мы знаем, не позже 1669 г. Записка уже оказалась в Москве у инока Авраамия и была включена им в состав сборника «Христианоопасный щит веры» как часть 27-й главы в сопровождении написанного Авраамием «пристижения», где получила заголовок: «О приезде страдальцев паки к Москве».[209] К тому же в первом предисловии к сборнику «Щит веры», написанном составителем при окончательном оформлении его книги, есть выражение, прямо заимствованное из Записки: «Кое общение свету ко тме или Христу с велиаром, или православному з бусурманы».[210]

В Записке Аввакума описаны события, просходившие в Москве в июле 1667 г. во время заседаний церковного собора. Участники собора и представители царской администрации прилагали в этот период большие усилия с целью убедить Аввакума и его сподвижников в необходимости примирения с церковью на условиях признания ими итогов церковной реформы 1653—1658 гг. Среди приезжавших в тюрьму Николо-Угрешского монастыря, где содержался опальный Аввакум, были боярин Артамон Матвеев и дьяк Дементий Башмаков, а также чудовский архимандрит Иоаким и поэт и философ Симеон Полоцкий, уговаривавшие узника от имени царя и участников собора прекратить борьбу с руководством церкви. В Чудовском монастыре Аввакума уговаривали митрополит Павел Крутицкий и епископ Иларион Рязанский. Когда стало ясно, что уговоры и убеждения не приведут к капитуляции узников, Аввакум и его сподвижники были вызваны на собор, публично расстрижены и по указу от 26 августа 1667 г. сосланы в заточение в Пустозерский острог. Исследователи Прянишниковской редакции Жития протопопа Аввакума уже отмечали, что имеющийся в составе Прянишниковского сборника (ГБЛ, собр. Прянишникова № 61) текст Записки оказался хронологически не на своем месте в контексте Жития и события лета 1667 г. отнесены здесь к лету 1666 г. — времени первого «привоза» Аввакума в Москву из мезенской ссылки.[211] Этот факт можно объяснить лишь тем, что компилятор, составлявший текст Прянишниковского списка Жития, пользовался текстом Записки по сборнику «Поучение», а не по сборнику «Христианоопасный щит веры». Ввиду того, что из заголовка Записки в нашем сборнике «выпало» слово «паки», компилятор ошибся и

включил ее не в то место Жития, где бы ей следовало быть по смыслу описываемых событий. Это наблюдение позволяет проследить временную последовательность «миграции» текста Записки в составе названных сборников в следующем порядке: «Христианоопасный щит веры» — сборник «Поучение» — Житие протопопа Аввакума по Прянишниковскому списку.

Шестая и седьмая статьи сборника «Поучение» содержат небольшие тексты, также входящие в состав сборника «Христианоопасный щит веры» в качестве 35-й и 36-й глав. Шестая (35-я) статья в обоих сборниках имеет заголовок «О летописном предтече антихристове» и, очевидно, попала в сборник «Поучение» из сборника «Щит веры». То же можно сказать и о седьмой (36-й) главе обоих сборников, которая заголовка не имеет и является как бы прямым продолжением предыдущей статьи. Статья посвящена критике решений церковного Собора 1667 г. с участием греческих патриархов. В ее состав входит рассказ об обращении к «правой вере» нижегородца Ивана, прельщенного в чародейство. На покаянии и исповеди Иван рассказал, что «носил крест Христов под пятою и образ Христов в портах меж ног». [212] Этот рассказ по стилю и сюжету перекликается с известным старообрядческим «Сказанием о патриархе Никоне», авторство которого приписывается дьякону Федору. [213] Согласно этому «Сказанию», анзерский старец Кирик и келейник Никона Андреян дважды находили в обуви патриарха под стелькой «крест Христов», который тот вседневно попирал. [214] Тот же прельщенный бесами Иван признался, что крестился в церкви «выворотным крестом, чтобы беси де от нас прочь не отбегали». [215] Такое же отношение к бесам и сатане дьякон Федор приписывает патриарху Никону в «Сказании», повествуя о его споре со своим уставщиком Нафаном Киевлянином: «Никон же, поборая по отце своем сатане, глагола Нафану: не подобает плевати на сатану, — не знаючи де то у нас творят... Нафан же, ревности исполнился по Христе, рече: аз плюю и на того, кто и за сатану стоит». [216] Совпадение сюжетов и идейной направленности в «Сказании о патриархе Никоне» и анонимной статье обоих сравниваемых здесь сборников является важным свидетельством наличия у них общего автора, которым был, как нам представляется, дьякон Федор Иванов. Предполагаемое время написания 6-й и 7-й статей сборника «Поучение» — 1667—1668 гг. (до февраля).

Восьмая статья сборника «Поучение» включает Послание

инока Авраамия к боярыне Морозовой в его пространной редакции. Послание, как и большинство других сочинений сборника, посвящено вопросу об Антихристе применительно к условиям текущего времени. П. С. Смирнов, издавший эту редакцию Послания, датирует его временем «после 13 февраля 1670 г.», когда Авраамий попал в заключение.[217] В сборнике это Послание помещено под заголовком «Слово инока Авраамия, заключенного бывшаго в духовном Содоме и Египте за слово божие». Имеется и вторая, «сокращенная» редакция Послания, опубликованная Н. И. Субботиным.[218] Датировку этого памятника временем после ареста инока Авраамия П. С. Смирнов вывел из имевшегося в его распоряжении списка с вышеприведенным заголовком. Однако теперь появилась возможность по-иному датировать сочинение, построив следующую версию эволюции его текста: А. Сначала Авраамий пишет Послание к боярыне Морозовой (авторский оригинал названия не имеет), которое в своей пространной редакции начинается так: «Подобает дщери Христовой радоватися. Удивихся смирению твоему...» Этот вариант Послания был, видимо, послан «духовной дщери» Авраамия еще до его ареста, т. е. в 1669 — начале 1670 г. Б. Позднее, находясь в заключении, Авраамий составляет сборник «Поучение», куда включает и Послание, снабдив его заголовком «Слово инока Авраамия, заключеннаго бывшего в духовном Содоме и Египте за слово божие...» Эта же редакция сочинения с «распространенным» заголовком попадает и в другой составленный Авраамием в заключении сборник — «Слово о праведниках», о котором мы будем говорить ниже. В. В дальнейшем (1670—1672 гг.) Авраамий создает сокращенную редакцию Послания, в которой заголовок сочинения перерабатывается в его начальные строки «Инок Авраамий, заключенный в духовном Содоме и Египте за слово Божие и за свидетельство Исус Христово, дщери Исус Христовой радоватися. Удивихся смирению твоему...» Характерно, что точно такое же начало имеет и другое сочинение Авраамия, а именно его «Послание к некоему боголюбцу», что дало основание П. С. Смирнову говорить о том, что последнее «представляет буквальное, до известной степени, повторение Послания к боярыне».[219] Приведенная версия эволюции текста Послания инока Авраамия не является безусловной и окончательной, так как мы не имеем не только оригинала сочинения, но и ни одного его списка, относящегося к XVII в. Тем не менее эту версию можно при-

нять как предварительную на данном этапе изучения памятника. Таким образом, условимся считать, что «Послание к боярыне Морозовой» в его первоначальной авторской редакции было написано до взятия Авраамия под стражу 13 февраля 1670 г., а в состав сборника «Поучение» оно попало уже в период тюремного заключения инока, после вышеуказанной даты.

Девятой и последней статьей сборника «Поучение» является старообрядческая «Повесть о Петре и Евдокиме» или «Повесть о мучении некоих старец исповедник Петра и Евдокима». В Повести описан допрос царем Алексеем Михайловичем двух задержанных «старцев» и последующее чудесное избавление их от гибели «в пещи огненной». В составе исследуемого сборника это сочинение не имеет заголовка. В. С. Кузнецова, опубликовавшая древнейший текст этого памятника по списку, близкому по времени создания к автографу,[220] попыталась выяснить ее рукописную традицию.[221] Вслед за Н. И. Субботиным и П. С. Смирновым[222] она не согласилась с мнением первых исследователей этого памятника, приписывавших его перу дьякона Федора Иванова,[223] не атрибутируя его, однако, какому-либо иному автору.

Жанр Повести о Петре и Евдокиме — «прение о вере» — имеет в старообрядческой письменности богатую традицию. Непосредственным идеологическим и литературным образцом для нее послужило «Прение с греками о вере» Арсения Суханова (1650 г.) и «Прение о вере с Афанасием Иконийским» дьякона Федора Иванова (1667—1668 г.). В прямой связи с Повестью стоит и «Вопрос и ответ» инока Авраамия — сочинение, в котором сам Авраамий рассказал о допросе его властями в 1670 г.[224] К сожалению, мы не имеем прямых доказательств, позволивших бы отнести рассматриваемый памятник одному из трех авторов, сочинения которых представлены в сборнике «Поучение». Однако анализ идейного содержания, композиционное построение самой «книги» и текстологические наблюдения позволяют предполагать, что заключительная статья старообрядческой книги принадлежит перу ее составителя — инока Авраамия. Время создания памятника — период между описанным в ней легендарным допросом «старцев» царем — 17 февраля 1669 г. и 13 февраля 1670 г., когда Авраамий был взят под стражу. Отметим также, что из трех писателей, имевших отношение к сборнику, лишь Авраамий находился в указанный период

в Москве и мог литературно обработать этот «московский сюжет».

Итак, подробное рассмотрение состава сборника «Поучение» позволило уточнить авторскую принадлежность и датировку почти всех входящих в него сочинений. Мы считаем, что они принадлежат трем авторам: протопопу Аввакуму (№ 1, 3, 5), дьякону Федору Иванову (№ 2, 4, 6 и 7) и иноку Авраамию (№ 8, 9).[225] Все сочинения были написаны между июлем 1667 г. (этим временем датируется событие, описанное в статье 5) и серединой 1670 г. (так как первой половиной этого года П. С. Смирнов датирует статью 1).

Можно ли рассматривать составленный иноком Авраамием сборник «Поучение» как единый тематический комплекс сочинений, посвященных всестороннему рассмотрению острейшего для старообрядцев вопроса о толковании событий в стране после церковного Собора 1666—1667 гг., знаменующих антихристово пришествие на Русь? Нам думается — вне всякого сомнения. В этом смысле сборник «Поучение» — типичный пример «сверхпроизведения», обединившего в своем составе идеологически и логически связанные тексты.

Открывается сборник «Поучение» посланием признанного лидера старообрядческого движения — протопопа Аввакума, обращенным ко всем «верным людем». Благословляя своих последователей, Аввакум призывает их не отчаиваться, быть стойкими в вере, не предавать благоверия, терпеть преследования до смерти. В то же время Аввакум призывает их к мужеству, кротости и незлобливости, христианскому смирению. Аввакум оптимистично заявляет: «А о последнем Антихристе не блазнитеся — еще последний черт не бывал: нынешние бояре ево комнатныя, ближния друзья, возятся яко беси, путь ему подстилают... А тайна та давно уже делается беззакония, да как распухнет, так и треснет...»[226] Далее в Послании Аввакум дает советы «верным» о том, как можно выжить и сохранить истинную веру, живя в миру во времена гонений, рассматривает вопросы тактики и этики поведения для всей старообрядческой общины в целом и для отдельных ее членов.

Тому же вопросу — о способах выживания старообрядцев во враждебном окружении — посвящено Послание Аввакума к неизвестному лицу, одному из руководителей крупной старообрядческой общины. Этим лицом мог быть и сам Авраамий, возглавлявший в изучаемое время Московскую старообрядческую общину. В Послании Аввакум советует «вер-

ным» самим пытаться искать и находить истину, идя на разумные уступки окружению и сложившимся обстоятельствам, не искажая при этом сущности своей веры, не изменяя своим религиозным убеждениям. Давая практические советы пастве, Аввакум в то же время призывает своих последователей «надлежащего ради страха аще плотски соединятися с никонияны, но внутрь горением гореть о истинне Христове».[227]

Вопросу об Антихристе и его персонофицированном воплощении посвящено «Послание ко всем православным об Антихристе» дьякона Федора Иванова. Это сочинение также носит в целом успокаивающий характер, разъясняя верным, что «самого еще Антихриста ныне несть, не видим и не слышим — не ужасайтеся; предотечи же его быша мнози, и ныне есть, и по сих пор еще инии будут до сына погибельного... а не о Никоне здешнем то писание сбыстся, но о римском папеже; а не Антихрист сам Никон, он предотеча его ближной и последующие его развращению предотечи суть».[228] Приводя многочисленные свидетельства от Писания, дьякон Федор стремится доказать, что «Антихрист будет от жидовскаго колена Данова... а не от татарска рода (Никон был по национальности мордвин. — **Н. Б.**). И Антихрист будет царь, а не патриарх».[229] Следует заметить, что дьякон Федор в своих сочинениях вообще склонен связывать «последнее отступление» от веры с деятельностью светских, а не духовных владык. Так, в «Послании к тезоименитому Иоанну», написанному летом 1669 г., высказывается мысль о том, что последнее отступление «происходити будет цари нечестивыми: то суть рози антихристовы».[230] Близость идеологической концепции и аргументации двух названных посланий является дополнительным аргументом в пользу мнения о принадлежности первого из них дьякону Федору. При этом большая зрелось и законченность теории о духовном и «расчлененном» Антихристе, представленной в «Послании к тезоименитому Иоанну», свидетельствуют о том, что оно являет собой более поздний этап эволюции этой теории по сравнению с ее вариантом, отразившимся в «Послании ко всем православным об Антихристе». В силу сказанного, нам представляется, что это Послание было написано его автором еще до отъезда из Москвы в Пустозерскую ссылку в феврале 1668 г.

Свой ответ на «Вопрос некоего православного инока» (Авраамия. — **Н. Б.**) дьякон Федор посвятил толкованию 20-й главы Апокалипсиса, повествующей о тысячелетнем

«связании» Антихриста и его последующем «развязании, да лстит народы на четырех углах земли». В этом сочинении дьякон Федор изложил свою излюбленную теорию о поэтапном, «четырехчастном отступлении от веры» народов Земли, основа которой была почерпнута им из «Книги о вере» и сочинений Спиридона Потемкина. Развивая далее эту теорию, Федор утверждает, что в 1666 г., после московского церковного собора произошло окончательное отступление всего мира от правой веры, т. е. «совершенное антихристово мучение настало, понеже уже в коем благочестии стоял сам царь, и вси архиереи чему училися и учили коей вере... за ту веру ныне кленут непокоряющихся их прелести и царскому суду отдают и кровь христианскую вкупе проливают...»[231] Резко осуждая греческих патриархов Паисия и Макария за их враждебную позицию по отношению к старообрядцам, Федор обвиняет их в неискренности и корыстолюбии. Подтверждая, что «конечный Антихрист» еще не пришел, автор указывает, что, согласно апостолу Павлу, «преже... быти подобает отступлению, и потом Антихрист придет. Виждь отче, — обращается он к иноку Авраамию, — как предотечи его путь уготовляют богомерзкими догматы неправедными и православных християн изгоняют, чтобы им не мешали».[232] Заканчивая Послание, Федор пишет, что «в последнее время — везде отступят от веры, а не исправят веру».[233]

Статья «О летописном предотече антихристове», приписываемая нами перу дьякона Федора, трактует вопрос о важнейшем догматическом нововведении церковной реформы: троеперстном перстосложении как об «антихристовой печати», предупреждая верных о том, что «егда учнет льстивый (сатана — **Н. Б.**) распространяти печать свою, подобает всякому верному неослабно подвизатися до смерти».[234]

Продолжая предыдущую статью, 7-я, анонимная статья сборника, также, очевидно, принадлежащая дьякону Федору, посвящена разбору других нововведений, только что утвержденных церковным собором, следование которым недопустимо для «верных». Это и «четверение» аллилуии,[235] и крещение и благословение тремя перстами, которые автор называет «двумя антихристовыми знамениями», и «исправление» «Исусовы молитвы», а также употребление при богослужении «богомерзких» новопечатных книг. Сочинение как бы конкретизирует аввакумовские рекомендации, подчеркивая, в каких именно вопросах обряда «верные» ни под каким видом

не должны идти на уступки никонианам. В качестве примера пагубности для дела спасения души троеперстного знамения Федор рассказывает о исповеди вдовьего сына Ивана, «прельщенного в чародейство», который крестился в церкви «выворотным крестом», т. е., по его объяснению, троеперстно.[236]

Вопрос об Антихристе трактует и инок Авраамий в своем «Послании» к боярыне Морозовой, написанном, как мы доказывали выше, незадолго до февраля 1670 г. Как и большинство сочинений Авраамия, это «Послание» компилятивно. В нем часто повторяются мысли и аргументы других статей данного сборника. Авраамий пишет, что церковная реформа, затеянная патриархом Никоном, пагубна, так как с ее помощью бывший патриарх «веру превратиша», что, согласно Писанию, Антихрист воцарится в Северной стране — третьем Риме — Русской земле и «древних еретиков ереси подымет» и «во Иерусалиме устанится станом... И зело подобится (Антихристу. — **Н. Б.**) Никон пагубник: яко построил Иерусалим в Северной стране и реку Истру Иорданом преиминовал и церковь такову, какова во Иерусалиме, построил...»[237] Повторяя далее известную теорию о четырехчастном отступлении мира от истинной веры и заявляя, что ныне «сатана своим сосудом Никоном на тот год (1666 г. — **Н. Б.**) веру здесе изгубил, а ныне и досталь истребили ученики его»,[238] автор послания, однако, утверждает, что точной даты конца мира «богословцы» нигде не называют. В конце сочинения Авраамий советует обратившейся к нему «дщери Христове» постоянно молиться, поминая в молитвах «паче же начальных страдальцев Аввакума и Лазаря, Федора, а также иноков боголюбивых и великих воинов Христовых: отца Епифания и Трефилия».[239] Следует отметить, что, поместив Послание к боярыне Морозовой в составленный им сборник, Авраамий, в ту пору уже «заключенный в духовном Содоме и Египте», имел возможность поднять свой авторитет у верных», оказавшись в одном ряду с «начальным страдальцем» Аввакумом в качестве духовного наставника опальной боярыни.

Проявляя стойкость и непреклонность в защите своих убеждений как до, так и после ареста в феврале 1670 г., Авраамий имел перед собою пример протопопа Аввакума, чью записку «О приезде страдальцев к Москве» он также поместил в свой сборник. Пафос этой записки не только в стойкости и непреклонности старообрядческого учителя, но и, как нам представляется, отразившейся в ней крайней заин-

тересованности церковных и светских властей, включая самого царя, в привлечении на свою сторону этого старообрядческого руководителя, зафиксированной в мастерски описанных самим Аввакумом допросах его на Патриаршем дворе. Отступничество старообрядческого лидера, как ожидалось, должно было привести к полной победе над оппозицией церковной реформе, к восстановлению единства и авторитета церкви.

Повесть о мучении Петра и Евдокима, завершающая сборник «Поучение», является последним и, на наш взгляд, наиболее важным звеном в ансамбле произведений, объединенных иноком Авраамием. Несмотря на кажущуюся наивность изложенного в этом сочинении спора старцев с царем, в их диалоге заложен глубокий внутренний смысл. Сочинение развивает старообрядческое учение о наступившем времени пришествия Антихриста. На рассуждение старцев о том, что бывший патриарх Никон подготовил церковной реформой пришествие «сына погибели», царь задает вполне резонный вопрос: «Аще же Писание засвидетельствует, яко быти ему (Антихристу. — **Н. Б.**), почто стужаете?» (т. е. почему тужите? — ведь ожидаемое неизбежно. — **Н. Б.**). Старцы отвечают на это, что милостивый Бог, не желая напрасной гибели своих созданий от Антихриста и учеников его, посылает свидетелей для разоблачения зломудрствующих и предостережения «верных христиан» от антихристовых козней. Этот ответ предполагает не только свободу выбора пути для «верных» даже в условиях «последнего времени», но и важный для старообрядцев вывод о том, что гибель мира от Антихриста будет не всеобщей и твердость в истинной вере может дать спасение даже в условиях наступившего «антихристова царства». [240] Особенный интерес представляет впервые изложенная в Повести теория о «четвертом Риме» как Риме Антихриста, воздвигнутом в 1666 г. на развалинах падшего «третьего Рима» — Московского православного царства: «А сей же зломудренный Никон ни от налоги таковую клятву даде: разрушити писания святых отец, ново еже бы ему прияти власть святительскую — его же Бог попусти. И оттоле Никон изгнан бысть и еще пока тщитися прелестию и мечтанием постигнути престол четвертого Рима и язва смерти его исцеле». [241]

В этой связи представляется любопытным проследить символику чисел 3—4 с присвоением последнему значения «антихристова числа», сменяющего или, скорее, подменяю-

щего «священное» число 3. Ранее мы уже говорили о теории четырехчастного отпадения мира от истинной веры, изложенной в Послании инока Авраамия к боярыне Морозовой, включенном им в свой сборник. Последний, четвертый этап этого отступления, совпадающий с окончательным воцарением «везде действующего Антихриста», согласно теории, приходился на 1666 г., составленный из суммы чисел 1000 и 666, разложенной на четырехчастную последовательность: 1000+600+60+6. По «исполнении» этого числа лет Антихристу «паки подобает развязану быти на мало время, да лстит народы на четырех углах земли».[242] Также четырехчастно толкует Авраамий и сущность Антихриста: «яко же Писание глаголет: от жидов приведет человека: волхва, еретика и отметника, чародея...»[243] Главные нововведения церковной реформы, выразившиеся в замене обряда двуперстного крещения и благословения троеперстным, Авраамий стремится истолковать в духе воссоздания все той же сакраментальной четверки: «И ничто же ино познавается в трех простых перстах, токмо змий, зверь, лживый пророк, а после их сам сатана проклятый бес».[244] Вспомним здесь и излюбленную дьяконом Федором Ивановым теорию о замене Никоном трехчастного возглашения «аллилуии» на четырехчастное: «аллилуия, аллилуия, аллилуия, слава тебе Боже», также трактуемую им в символическом сакраментальном духе.

Это заключающее сборник Авраамия сочинение как бы дает «выход в практику» публицистическому накалу предшествующих статей. «Повесть» предлагает «верным» наглядный образец того, как следует достойно «держать ответ» перед никонианами, не поступаясь своими убеждениями в самых экстремальных условиях. Если мы согласимся с тем, что составителем сборника «Поучение» был инок Авраамий, то именно ему, согласно логике построения «сборника, должны принадлежать завершающие сочинения — «Послание к боярыне Морозовой» и «Повесть о мучении Петра и Евдокима». Эти сочинения — своего рода апофеоз всего сборника, воплощение идей, заложенных и развитых в семи его первых статьях.

В заключение представляется полезным вновь обратиться к составу сборника «Поучение», дополнив данное выше его постатейное описание сделанными нами в ходе исследования уточнениями атрибуции и датировки входящих в него статей:

№ 1. «Поучение верным людем Аввакума протопопа». Протопопа Аввакума «Послание братии на всем лице зем-

ном» в 1-й авторской редакции. Написано в первой половине 1670 г. в Пустозерске.

№ 2. Без заглавия. Нач.: «Неключимый раб пресвятыя и животворящия неразделимыя Троицы...» Дьякона Федора Иванова «Послание ко всем православным об Антихристе». Написано в 1669—1670 гг. (до 14 апреля) в Пустозерске.

№ 3. Без заглавия. Нач.: «Вопросы твои, чадо, слезам достойны, да не дивися ты тому, что нет согласия между верными...» Протопопа Аввакума «Послание к рабам Христовым». Написано в 1669 г. в Пустозерске.

№ 4. «Вопрос некоего православного инока». Дьякона Федора Иванова. Ответ на вопрос, заданный ему иноком Авраамием. Написан до февраля 1668 г. в Москве.

№ 5. «О приезде страдальцев к Москве». Протопопа Аввакума «Записка» с рассказом «О последних увещаниях Аввакума. Написана в 1668—1669 гг. в Пустозерске.

№ 6. «О летописном предтече антихристове». Сочинение дьякона Федора Иванова. Написано в 1667—1668 гг. (до февраля месяца) в Москве.

№ 7. Без заглавия. Нач.: «Священии отцы, истении церковнеи проповедници, твердии столпи...» Сочинение дьякона Федора Иванова. Написано в 1667—1668 гг. (до февраля месяца) в Москве.

№ 8. «Слово инока Авраамия, заключенного бывшаго в духовном Содоме и Египте за слово Божие, за свидетельство Исус Христово». Инока Авраамия «Послание к боярыне Морозовой». Написано в 1669 — начале 1670 г. (до февраля месяца) в Москве.

№ 9. Без заглавия. Нач.: «177 года февраля в 17, на память святаго великомученика Федора Тирона, приведены быша пред царя Алексея Михайловича два мужа честна зело и стара». Инока Авраамия «Повесть о мучении Петра и Евдокима». Написана между 17 февраля 1669 и 13 февраля 1670 г. в Москве.

Весь же сборник «Поучение верным людем» был составлен иноком Авраамием на материалах его архива во второй половине 1670 г., когда он находился в заключении на Мстиславском дворе в Москве.

б) Рассмотрим еще один сборник с условным названием **«Прение»**, включающий известные сочинения дьякона Федора Иванова и инока Авраамия и имевший самое широкое распространение среди старообрядцев начиная с 70-х гг. XVII в.

(известно более 30 списков этого сборника, датируемых XVII—XIX вв.).

Сборник «Прение», составителем которого, по нашему мнению, является также инок Авраамий, включает три сочинения: 1. «Прение дьякона Федора с митрополитом Афанасием Иконийским»; 2. «Сказание об Аввакуме, Лазаре и Епифании», дьякона Федора; 3. «Повесть о мучении Петра и Евдокима», атрибутируемая нами самому Авраамию. Именно в таком составе этот сборник, объемом около 16 л., представлен в большинстве списков. Древнейшие списки сборника находятся в рукописях БАН, 4.7.1, л. 306—318 [245] и ГПБ, собр. ОЛДП, 8°, № 72, л. 151—170, [246] обе датируются последним десятилетием XVII в. Во многих списках XVIII—XIX вв. к названному основному корпусу сочинений присоединяется «Послание инока Авраамия к некоему боголюбцу», [247] а также (чаще всего) его «Челобитная» к царю Алексею Михайловичу [248] и другие его сочинения, [249] а иногда сочинения дьякона Федора Иванова, главным образом известное «Послание о познании антихристовой прелести». [250]

Заметим также, что рассматриваемый нами федоро-авраамиевский цикл сочинений сборника «Прение» дошел до нас в основном в составе более обширных сборников, очевидно, в силу своего малого объема. Однако в XVII в. он имел самостоятельное хождение в списках в виде небольшой «раскольничьей тетрадки», что подтверждается его древнейшим списком, сохранившимся в составе рукописи БАН, 4.7.1. В эту рукопись цикл «Прение» входит в качестве одной из древнейших частей (часть VII, 90-е гг. XVII в.) обширного конволюта. [251]

Рассмотрим состав сборника «Прение» по рукописи БАН, 4.7.1.

1. «Прение священнодиякона Феодора с митрополитом Афанасием Иконийским о сложении перст в знамении крестном. Се же бысть во 176-м году». Нач.: «Митрополиту живущу на Москве в Богоявленском монастыре. . .» Н. И. Субботин, впервые издавший и исследовавший это сочинение, [252] не сомневался в том, что его автором является дьякон Федор Иванов, который написал его в период своего заключения в Богоявленском монастыре в конце 1667 — начале 1668 г. Представляется вероятным, что сочинение было закончено и передано иноку Авраамию до 25 февраля 1668 г., когда Федор был отправлен в пустозерскую ссылку.

2. «Священнодиякона Феодора». Нач.: «Тайну цареву добро есть таити, а дела Божия проповедати преславно есть...» «Сказание дьякона Федора Иванова об Аввакуме, Лазаре и Епифании». В этом небольшом сочинении, опубликованном Н. И. Субботиным,[253] рассказывается о допросе Аввакума, Лазаря и Епифания на одном из заседаний церковного Собора 1667 г., о «казни» (резании языков) Лазарю и Епифанию, происходившей в Москве 27 августа того же года, и о последующем чудесном исцелении казненных. Как установил П. С. Смирнов, поп Лазарь и инок Епифаний сразу же после «казни» были отвезены в село Братовшино под Москвой, куда перед тем был отправлен и протопоп Аввакум, не подвергавшийся «казни», а через три дня всех троих повезли в пустозерскую ссылку. Однако за эти дни Аввакум в особой, сочиненной им Записке описал исцеление своих «казненных» соузников и сумел отправить эту Записку в Москву к иноку Авраамию,[254] а последний, несколько позже, включил это сочинение в состав «Христианоопасного щита веры».[255] Известно, что дьякон Федор не был непосредственым свидетелем «казни» Лазаря и Епифания, так как находился в августе 1667 г. в заключении в Богоявленском монастыре. Однако и в этих условиях он сумел ознакомиться с текстом аввакумовской Записки и воспользоваться ею, по его собственному признанию, как основным источником при написании «Сказания».[256] Таким образом, «Сказание» могло быть написано Федором между 1 сентября 1667 г. и 25 февраля 1668 г., когда сам дьякон подвергся аналогичной «казни» и был сослан в Пустозерск вслед за мучениками, подвиг которых он описал.

3. «177 году, месяца февраля в 17, на память святаго мученика Феодора Тирона, приведени быша мужа два честна зело и стара...» Нач.: «Вопроси их сам законный царь...»[257] Это сочинение, известное под названием «Мучение некоих старец исповедник Петра и Евдокима», авторство которого мы приписываем иноку Авраамию,[258] было написано между 17 февраля 1669 г. (дата, указанная в заголовке сочинения) и 13 февраля 1670 г., когда Авраамий был взят под стражу.

Следует отметить, что цикл сочинений сборника «Прение» в ряде рукописей сопровождает «Послание инока Авраамия страдальца к некоему боголюбцу», написанное, по определению П. С. Смирнова, «после 13 февраля 1670 г.»[259] Можно было бы предполагать, что оно является сопроводительным письмом при посылке сборника «Прение» его адресату «не-

коему боголюбцу». Однако это предположение не бесспорно, так как имеются списки того же Послания, «сопутствующие» другому сочинению Авраамия, а именно его Челобитной царю 1670 г.

Итак, по нашему мнению, цикл сочинений в сборнике «Прение» состоит из трех литературно-публицистических памятников, первые два из которых принадлежат дьякону Федору Иванову, а последний — составителю этой старообрядческой «книги» — иноку Авраамию. Как мы видим, инок Авраамий составлял свой сборник «Прение» после написания им «Повести о мучении Петра и Евдокима», однако еще до своего заключения под стражу, т. е. между 17 февраля 1669 г. и 13 февраля 1670 г. Составитель сборника, должно быть, имел своей главной целью соотнесение в одной «книге» двух сочинений одного жанра — прений о вере с никонианами, первое из которых было написано дьяконом Федором в конце 1668 — начале 1669 г., а второе — самим Авраамием — в 1669 — начале 1670 г. При этом собственной «Повести», помещенной в конец сборника «Прение», составитель отводил, видимо, ключевую роль в композиционном замысле сборника. Собранный им цикл сочинений призван был объяснить «верным», как следует достойно отстаивать свои убеждения перед никонианским «немилостивым судилищем». В этом плане идейный замысел сборника близко смыкается с замыслом предыдущего — по времени создания — сборника Авраамия «Поучение верным людем», где «Повесть о мучении Петра и Евдокима» также помещена в ряд старообрядческих сочинений и завершает соответствующий цикл. В обоих случаях составитель сборников, вероятно, стремился «опубликовать» написанную им «Повесть» в определенном тематическом ряду сочинений своих более знаменитых «соавторов», писания которых он распространял среди читателей-старообрядцев.

в) Сборник **«Слово о праведниках»** инок Авраамий целиком посвятил «публикации» собственных сочинений, что мы попытаемся доказать ниже. В этот сборник вошли Повесть о мучении Петра и Евдокима, старообрядческая повесть о прении соловецкого служки Кондратия с духовными властями в 1671 г. и Послание Авраамия к боярыне Морозовой. В этом составе сборник сохранился в двух списках: БАН, собр. Текущих поступлений № 411, л. 45—58 об. (60-е гг. XVIII в.)[260] и ЦНБ АН Украины, собр. КДА № 247, л. 37—46 об. (кон. XVIII — нач. XIX в.)[261]

Рассмотрим подробнее состав сборника по рукописи БАН.

1. «Слово о праведниках истинныя православныя веры Христовы Евдокима и Петра». Нач.: «В лето 177 году, февраля в 17 день, на память святаго великомученика Феодора Тирона, приведены быша пред царя Алексея Михайловича два мужа честна зело и стара...»[262] Мы видим, что излюбленная иноком Авраамием Повесть о мучении Петра и Евдокима, принадлежность которой его перу мы пытались обосновать выше, была на этот раз помещена составителем не в конце «книги», как он делал это ранее, а в ее начало. Кроме того, в данной «книге» Авраамий, должно быть, дал сочинению новый заголовок, лучше соответствующий идейной направленности нового сборника.

2. Без заголовка. Нач.: «На нынешней на 179 год страдальцов божиих о благочестии, седя на Мстиславском дворе во оковах 9 человек, в них же есть бывый слуга Соловецкого монастыря Кондратием зовут...». Эта недавно опубликованная нами по списку БАН старообрядческая «Повесть о прении Кондратия с духовными властями» несомненно написана в XVII столетии, так как, помимо сборника «Слово о праведниках», она входит в состав рукописи, датируемой последней третью XVII в.: ГБЛ, Рогожское собр. № 518, л. 55 об. — 56.[263]

«Повесть о прении Кондратия с духовными властями» до сих пор не попадала в поле зрения исследователей старообрядческой литературы. Судьба героя «Повести» — выходца из мятежного Соловецкого монастыря, «монастырского служки» Кондратия во многом сходна с судьбой инока Авраамия. Как и Авраамий, и почти одновременно с ним, Кондратий был схвачен и заключен в темницу на Мстиславском дворе, подвергался допросам архиереев, терпел побои и издевательства. Поэтому вполне понятен интерес Авраамия к своему, пусть и менее интеллигентному и эрудированному в вопросах веры соузнику, рассказ о котором московский книжник включил сразу в два составленных им рукописных сборника (см. также следующий из изучаемых здесь сборников — «Прение о вере»). Учитывая это, вполне допустимо видеть в лице инока Авраамия автора рассматриваемой «Повести». Да и не было в Москве в то время иного писателя-старообрядца с эрудицией и литературным дарованием, сравнимым с авраамиевским.

Автор «Повести» довольно точно называет время описанного им события — допроса у архиереев «слуги» Кондратия: «на нынешний на 179 год... в великий Пост на первой не-

дели», что соответствует 6—12 марта 1671 г.[264] Учитывая же замечание автора о том, что после допроса и избиения Кондратия думный дьяк «цепь положити повелел на него с стулом... и доныне так ходит», «Повесть» могла быть написана еще до конца того же 1671 г.[265] «Повесть о прении Кондратия с духовными властями» рассказывает о допросе и мучении за веру рядового старообрядца — «простеца», отвечавшего на допросы церковных «властей» «со всею святою простотою». Этим она отлична и даже явственно противопоставлена «прениям» с архиереями «ученых» старообрядцев: дьякона Федора Иванова и того же инока Авраамия, которого за год до Кондратия допрашивали власти — дьяк Иларион Иванов и архиереи. Однако приведенные в «Повести» ответы «простеца» Кондратия духовным властям в сущности не так уж и просты. Кондратий явно хитрит, опасаясь согрешить перед Богом, но, не желая навлечь на себя чрезмерную ярость допрашивавших, в своих ответах прибегает к софизмам, стремится, не выходя за рамки «заданных» ему вопросов придать всему сказанному ими противоположный смысл:

Власти. Кондратей, погибаешь ты безумно.

Кондратий. Те безумно погибают, иже веру Христову и апостольскую разоряют.

Власти. Проклят ты буди, враг божий!

Кондратий. Те враги божии прокляты, иже предание отеческое разоряют.

Власти. Враг ты божий, кто разорил веру?

Кондратий. А кто разорил, тот и враг божий.

Подобная манера поведения имеет явную перекличку с советами протопопа Аввакума, рекомендовавшего «верным» уклоняться от общения с «никонианами», избегая прямых конфликтов с помощью уловок и хитростей. «А будет нужею в церковь-ту затащат, и ты молитву Исусову воздыхая говори, а чтения их не слушай... А с водою-тою как он (поп. — **Н. Б.**) придет в дом твой, и в дому быв, водою и намочит: и ты после ево вымети метлою».[266] Характерно, что как манера ведения допроса, так и лексика архиееров, допрашивавших инока Авраамия и соловецкого служку Кондратия, весьма схожи: «и Павел говорил мне: „Да враг ты божий, что упрямился о крещении..“ Стали (власти. — **Н. Б.**) из мест своих, говорили между собою пред походом ис полаты: „нечево болше того говорить с таковым прекословцем и врагом божиим“. И аз рек им: „Несть аз враг божий, аще

и грешен, но правою верою. . .“»[267] Едва ли общие стилистические черты этих двух сочинений можно отнести лишь на счет общности темы и самих условий, в которых проходили допросы «верных» на Мстиславском дворе. Налицо литературное взаимодействие сочинений. Это укрепляет нас в мысли о том, что автором рассматриваемой «Повести о прении Кондратия с духовными властями» был московский инок Авраамий, духовный сын протопопа Аввакума, бывший в 1671 г. соузником слуги Кондратия на Мстиславском дворе. Именно он тогда же записал рассказ, услышанный им от Кондратия, литературно его оформил и распространил в составленных им рукописных сборниках.

3. «Слово инока Авраамия, заключеннаго быша в духовном Содоме и Египте за слово божие и за свидетельство Исус Христово, ко дщерям Феодосии и Евдокии Прокопьевным княгиням и прочим женам». Нач.: «Подобает убо Исус Христове, дщере радоватися. . .»[269] Как мы пытались доказать выше, это послание инока Авраамия к боярыне Морозовой в его пространной (авторской) редакции было написано Авраамием еще до его ареста и заключения под стражу 13 февраля 1670 г. Заметим, что заголовок сочинения в рассматриваемом сборнике более пространен, чем в сборнике «Прение», за счет «персонолизации» адресатов послания: «ко дщерям Феодосии. . .» и т. д. Очевидно, что этот заголовок был дан сочинению еще до пострижения Морозовой в конце 1670 г., когда она получила монашеское имя Феодора, незадолго до этого события, ввиду того что автор уже не боялся повредить боярыням, называя их имена в заголовке обращенного к ним послания.

Мы имеем все основания предполагать, что сборник «Слово о праведниках» был создан Авраамием в связи с написанием им нового литературного сочинения — «Повести о прении Кондратия с духовными властями» и появившимся у него замыслом создать небольшой цикл сочинений о новейших праведниках и мучениках за веру: соловецких старцах Евдокиме и Петре, соловецком же выходце слуге Кондратии с восемью другими мучениками, боярыне Морозовой с сестрами, а также, косвенно, и о себе самом как о мученике за веру. С этой целью Авраамий взял две последние статьи из составленного им ранее сборника «Поучение» и присоединил к ним «Повесть о Кондратии», которую поместил в середине своей трилогии. При этом открывающей новую старообрядческую «книгу» Повести о Петре и Евдокиме составитель дал

новое название — «Слово о праведниках...», ставшее как бы названием, отражающим сущность всего сборника-«книги». Как заметил еще П. С. Смирнов, возросший авторитет инока Авраамия после его заключения под стражу 13 февраля 1670 г. позволил ему переменить тон своих посланий, адресованных к боярыне Морозовой и «некоему боголюбцу». Это замечание справедливо и может быть применено и к ситуации, связанной с составлением сборника «Слово о праведниках». В последний год своей жизни в заключении Авраамий, видимо, уже не стремился обнародовать свои сочинения в виде «пристижений» и прибавлений к старообрядческим сборникам, составленным из сочинений более авторитетных в среде его «единомысленников», так как получил возможность формировать и распространять небольшие сборники из собственных сочинений.

Учитывая, что в сборник «Слово о праведниках» вошла «Повесть о прении Кондратия с духовными властями», написанная в середине — второй половине 1671 г., мы можем датировать появление этого сборника в свет второй половиной 1671 г.

г) Сборник **«Прение о вере»**, составление которого мы также приписываем иноку Авраамию, как и сборник «Слово о праведниках», не получил широкого распространения в старообрядческой письменности и дошел до нашего времени в единственном списке. Тем не менее он безусловно заслуживает быть рассмотренным в нашей работе. Дело в том, что рукопись, сохранившая нам цикл произведений из состава этого сборника (ГБЛ, Рогожское собрание № 518), весьма древняя, она датируется по филиграниям 70 — нач. 80-х гг. XVII в.[269] Рукопись содержит следующие сочинения:

1. Старообрядческую компиляцию, составленную из сочинений Арсения Суханова: «Прение с греками о вере» и «О чинах греческих вкратце» со старообрядческими добавлениями 1665 г. московской редакции (л. 2—33 об.). Как мы говорили выше, это сочинение было написано дьяконом Федором Ивановым и предъявлено им собору 1666 г. в качестве сухановского сочинения.

2. «Сие по вопросу — ответ, снисканием и труды священнодиякона Федора; верну рабу о Господе, Иоанну, писах 178». Нач.: «Неключимый раб Господа и спаса нашего Исуса Христа, дьякон Божий дар нареченный, от святого крещения

Феодор, по милости Исус Христове, брату верному о Господе благодати, тезоименитому Иоанну присно чаду восточныя святые церкви радоватися...» В конце текста: «А у подлинней подписано сице: Федор. Протопоп Аввакум чел сие и разумев сие истинно, к тому и руку приписа. Сие списано священнодьякона Феодора с ево руки» (л. 34—49). Это известное «Послание дьякона Федора к Иоанну Аввакумовичу», написанное им в Пустозерске. Приведенное здесь название сочинения в других его списках не встречается и принадлежит, видимо, составителю сборника, а не самому автору сочинения — дьякону Федору. Отметим дату написания сочинения, указанную в заголовке — 178 год (т. е. период с 1 сентября 1669 г. по 1 сентября 1670 г.), тогда как Н. И. Субботин датирует это сочинение временем «не ранее 1668 или 1669 г.» [270]

3. Без заголовка. Нач.: «177-го году февраля в 17 день, на память святаго великомученика Феодора Тирона, приведени быша пред царя Алексея Михайловича два мужа честна зело и стара...» (л. 49 об. — 55 об.). Это известная нам по прежним «книгам» инока Авраамия повесть «Мучение старец исповедник Петра и Евдокима», написанная Авраамием вскоре после события, происшедшего 17 февраля 1669 г.

4. Без заголовка. Нач.: «На нынешной год на 179-й, страдальцев божиих о благочестии седят на Мстиславском дворе во оковах девять человек... (л. 55 об. — 56). Это «Повесть о прении Кондратия с духовными властями», о которой мы уже говорили в предыдущем разделе настоящей главы. «Повесть» написана самим Авраамием и датируется нами серединой — второй половиной 1671 г.

Итак, мы имеем еще один сборник, составленный иноком Авраамием и содержащий федоро-авраамиевский цикл сочинений. Как видим, сотрудничество Авраамия с дьяконом Федором, столь тесное в московский период жизни дьякона Федора, не прервалось и после отъезда последнего в пустозерскую ссылку в феврале 1668 г. Почти все включенные в сборник «Прение о вере» сочинения входят в другие старообрядческие сборники, составленные Авраамием, которые достаточно подробно рассмотрены нами в соответствующих разделах. В даном сборнике обращает на себя внимание факт включения Авраамием в состав «книги» сочинения дьякона Федора, написанного им уже в Пустозерской ссылке в 1669—1670 гг.

«Послание к Иоанну Аввакумовичу» — сыну протопопа

Аввакума, отправленное дьяконом Федором на Мезень до 1 сентября 1670 г., несомненно, очень быстро попало в Москву к иноку Авраамию, о чем свидетельствует приписка, сделанная последним: «Сие послание от отца священнаго диякона Феодора чернец Авраамий прочет, любезно целовав и рукою своею подписал; яко хотящим спастися — тако достоит веровати воистинну». [271] Возможно даже предположить, что дьякон Федор, написав важное с точки зрения дальнейшего развития идеологических взглядов старообрядчества «Послание» к Иоанну Аввакумовичу, сразу же переслал одну из его копий в Москву к Авраамию, учитывая необходимость его скорейшего распространения среди «верных». Выполняя поручение своего собрата по перу, инок Авраамий использовал привычный для него прием: составив книгу из сочинений, которые, на его взгляд, необходимо размножить, присоединил к ним и новое публицистическое сочинение дьякона Федора.

Учитывая перечисленные здесь обстоятельства, весь сборник «Прение о вере» можно датировать, как и предыдущий, второй половиной 1670—1671 г.

«ИСТОРИЯ О ВЕРЕ И ЧЕЛОБИТНАЯ О СТРЕЛЬЦАХ» САВВЫ РОМАНОВА

Книга Саввы Романова **«История о вере и челобитная о стрельцах»** является одним из нескольких исторических сочинений, повествующих о событиях мая—июля 1682 г. — восстании московских стрельцов под старообрядческими лозунгами — так называемой «хованщине». [272] Однако названное сочинение — единственное, в котором оценка событий дана старообрядцем, а выдвинутая восставшими стрельцами идеологическая «платформа» изложена с позиций борцов за «старую веру».

К анализу содержания этого сочинения, как важного источника для истории старообрядчества, впервые еще в 1851 г. обратился ректор Санктпетербургской духовной академии митрополит Макарий (М. П. Булгаков). [273] Критическая оценка «Истории» Саввы Романова как историко-литературного сочинения дана в книге Александра Бровковича. [274] Он же впервые изложил содержание памятника для широкого читателя, условно выделив в нем три раздела, в соответствии с хронологией описываемых событий. Согласно Бровковичу, в первом из разделов «Истории» Савва Романов описывает события от 25 мая до 23 июня 1682 г.: совещание восставших стрельцов, посадских людей и князя Хованского о мерах

к восстановлению «старой веры»; во втором: события от 23 июня до 5 июля — требования восставших о соборном состязании о вере с патриархом Иоакимом и властями; в третьем: события 5 июля и следующих дней — Собор в Грановитой палате, прение о вере и последующие события, а именно: подавление восстания и казнь его главарей. А. Бровкович считал разбираемую им книгу «лучшим из исторических старообрядческих сочинений», в котором отображена «важнейшая минута из жизни раскола, — минута, в которую раскол, среди самых благоприятных для него обстоятельств, явился в такой ужасающей силе, в которой не являлся никогда прежде, ни после, когда угрожал он опасностию самому бытию православной русской церкви и основаниям порядка государственного...» [275] Автор «Истории» Савва Романов — старообрядец, посадский человек московской Овчинной слободы, служивший ранее келейником у архимандрита Макарьевского Желтоводского монастыря, изложил виденные им события «просто и безискусственно, с разнообразными подробностями, оттенками, жизнью и одушевленностью самого события... без напыщенной велеречивости, которою хотели украсить, а на самом деле обезобразили свои исторические сказания позднейшие старообрядческие летописцы...» [276] А. Бровкович отмечал также, что «в тексте „Истории" приведены выдержки из Челобитной, которая подана стрельцами-бунтовщиками на Соборе 5 июля...» [277] Как известно, текст этой Большой или Мирской челобитной сохранился лишь в выдержках, напечатанных в «Увете духовном», написанном Афанасием Холмогорским и изданном по распоряжению патриарха Иоакима (М., 1682).

Анализируя «Историю» Саввы Романова, А. Бровкович имел в своем распоряжении три ее списка: 1. ГПБ, собрание Санктпетербургской духовной академии № 33; 2. ЦНБ АН Украины, собр. Макария № 57 и 3. Сборник купца И. А. Москалева [278]. Первые два списка содержат первоначальную авторскую редакцию «Истории». Возможно, что одним из этих списков пользовался и Н. И. Тихонравов, впервые издавший сочинение в 1868 г. по не названной им рукописи XIX в. [279] На список собственной библиотеки (собр. Макария № 57) как на использованный им источник ссылается и митрополит Макарий. [280] Поскольку рукопись из собрания Макария под № 57 является «миссионерским» списком XIX в., снятым, как можно думать, по заказу митрополита, оригиналом для него мог явиться список Санктпетербургской духовной академии

№ 33, бывший длительное время у Макария «под рукой». Что касается сборника купца И. А. Москалева, нынешнее местонахождение которого неизвестно, то приведенное А. Бровковичем описание этой рукописи дает возможность предположить, что находившийся в ней текст «Истории» принадлежал к особой редакции сочинения, созданной на Выгу.

Таким образом, обращение к рукописным текстам «Истории» Саввы Романова позволяет говорить о существовании нескольких разновидностей или редакций этого сочинения, что не нашло отражения в справочнике-указателе В. Г. Дружинина.[281] Основная авторская редакция сочинения представлена древнейшим из известных нам списков конца XVII в., хранящимся в БАН: 45.6.3, где текст «Истории» занимает л. 1—46 об. (список без конца).[282] В этом списке, а также в рукописи БАН, относящейся к середине XIX в. (21.5.22, л. 1—86 об., список также без конца),[283] «История» не имеет никакого заголовка.[284] Текст сочинения в этой редакции начинается словами: «Во 190-м году, месяца маия в 15 день, по смерти государя царя и великаго князя Феодора Алексеевича, бысть чюдо преславно и ужасно: попущением святаго Бога восташа служилые люди на бояр и убиша князь Юрья Долгорукова с товарищи. . .» Еще один список этой редакции (БАН, Белокриницкое собр. № 48, л. 41—119), относящийся к 40-м гг. XIX в.,[285] имеет заголовок: «Челобитная московская», данный сочинению, очевидно, белокриницкими книжниками.[286] Принятое в науке название памятника — «История о вере и челобитная о стрельцах» — впервые было употреблено митрополитом Макарием как название сочинения в рукописи его библиотеки, на которую он ссылался.[287] Можно предполагать, что это название было впервые дано сочинению одним из его переписчиков, изготовлявшим «миссионерский» список в конце XVIII или в XIX в.

Выговская редакция «Истории» в большинстве известных нам списков имеет заголовок «О подании челобитной иноками Сергием, Саватием и прочими, самодержцем Иоанну Алексеевичу и Петру Алексеевичу о древлецерковных законах и о никоновых новинах». Начинается сочинение в этой редакции иначе, чем в предыдущей: «В лето 7190 маия в 15 день, по смерти царя Феодора Алексеевича, попущением святаго Бога, в царствующем граде Москве сотворися смятение великое и ужасное. . .» В конце текста сочинения в этой редакции имеется послесловие: «Написана сия повесть самовидцем всего сего дела, правоверным християнином Савою

Романовым, от него же зде мало скращение в словесех, а не в деле самом, преписася». Далее следует рассказ о казни князя Ивана Хованского, стрелецкой казни 1699 г. и смерти в заточении царевны Софьи Алексеевны. «Историю» с вышеприведенным заголовком в выговской редакции мы находим в списках БАН: собр. Дружинина № 504(534) (20-е гг. XIX в.)[288] и собр. Текущих поступлений № 398 (1-я четв. XIX в.). Еще два списка этой редакции заголовка не имеют.[289] Существуют и другие разновидности выговской редакции этого памятника, одна из которых озаглавлена: «История о стрельцах и челобитна». Нач.: «Во 190-м году, маия в 15 день, по смерти государя царя Феодора Алексеевича, грех ради наших, попущением святаго Бога, восташа служивые люди на бояр...» Текст этой разновидности сочинения мы находим в двух сборниках БАН: собр. Дружинина № 249(295), л. 1—33, датируемом 50-ми гг. XIX в.[290], и Двинское собр. № 32, л. 45—104 об., датируемом 30-ми гг. XIX в.[291] Последний список содержит часть концовки основной выговской редакции памятника. Еще одна разновидность этого сочинения представлена списком БАН: собр. Дружинина № 978(227), л. 43—102 об., датируемым 2-й половиной XIX в.[292] Здесь сочинение имеет заголовок: «История стрелецкая, како хотяще древняя в Россию паки возвратити». Нач.: «В лето 7195 (так! — **Н. Б.**) маия 15, по смерти царя Федора Алексеевича, воставше служивыя люди на боляр...» В конце текста сочинения имеется приписка: «И сия убо вся, елико видехом очима своима и елико ушима своима от своея о Христе братии слышавше, написахом. Ныне же усмотрившеся полезная по уставу и правилом, новоприписася в пользу слышащим лета 7200-го». Если верить указанной в этой приписке дате, то текст настоящей переделки «Истории» сочинен в 1692 г., т. е. еще до основания Выговского старообрядческого монастыря в 1694 г.

Вопрос о времени и месте возникновения выговской и иных редакций и разновидностей текста «Истории», а также о взаимоотношениях этих редакций нуждается в дальнейшем тщательном рассмотрении и остается за пределами нашего исследования. Обилие списков памятника, общее количество которых вместе с указанными в справочнике В. Г. Дружинина простирается до 40 ед., свидетельствует о широком его распространении и значительной популярности.

«История» Саввы Романова является ценным историческим источником, благодаря освещению событий стрелецкого

восстания 1682 г., а также, главным образом, подробному изложению диспута между старообрядцами и никонианами, состоявшегося в Грановитой палате 5 июня 1682 г. Она содержит частичный пересказ Большой стрелецкой челобитной или «Соловецких тетрадей» (выражение Саввы Романова), которые публично читались там перед патриархом Иоакимом и царской семьей, а затем повторно перед всем народом на Лобном месте. Как мы говорили ранее, на диспуте в Грановитой палате читалась Большая стрелецкая челобитная. В основу этой Челобитной, составленной иноком Сергием, Никитой Добрыниным и другими старообрядцами специально для этого случая, был положен, как предполагали исследователи, текст пространной редакции Пятой соловецкой челобитной. Однако проверить и подтвердить это предположение нелегко, так как текст Большой стрелецкой челобитной известен нам лишь в сокращенном варианте по его публикации в книге «Увет духовный» (М., 1682), где Челобитная разбита на 24 «статьи», сопровождаемые «главами» критических возражений архиепископа Афанасия Холмогорского на каждую из этих «статей».

Конечно, пересказ Большой стрелецкой челобитной в полном ее объеме не входил в задачу Саввы Романова при написании им своей «Истории». Однако стремясь с наибольшей полнотой отразить главные события Стрелецкого восстания, в том числе и его идеологическую кульминацию — знаменитый диспут старообрядцев с никонианами в Грановитой палате Кремля, автор «Истории» описывает все проявления реакции «никониан» на чтение отдельных мест Челобитной, цитирует «реплики с мест», описывает настроение и поведение участников диспута. Это как бы своеобразный «репортаж» с места исторического события. При этом, конечно, главное внимание обращалось на пересказ тех мест из читавшейся Челобитной, которые вызывали бурную реакцию слушателей.

Излагая ход диспута 5 июня, Савва Романов остановился на восьми сюжетах из числа нашедших отражение в Большой стрелецкой челобитной. Однако лишь два из этих сюжетов — «О ношении креста на выях» и о распятии Христа «за некое погрешение» — были пересказаны в «Истории» почти с документальной точностью. Характерно, что эти же сюжеты мы находим и в Пятой соловецкой челобитной, что подтверждает общепринятое мнение об этом сочинении, как основном источнике для составителей Большой стрелецкой чело-

битной. Кроме того, из сравнения нижеприведенных текстов отчетливо видно, что на диспуте в Грановитой палате читалась несомненно Большая стрелецкая челобитная, так как именно ее текст (сохранившийся в сокращенной и «облагороженной» редакции «Увета духовного»), как мы можем заметить, цитируется в «Истории» Саввы Романова.

Пятая соловецкая челобитная (краткая редакция 1667 г.)

Яко в книге, глаголемой Скрыжи, лист 766, Дамаскин иподьякон в Слове своем в неделю третью святого Поста повелевает нам, православным християном, ходити по татарски и бес крестов, и пишет сице: «кая добродетель есть носить крест на раме своем?» (Барсков. Памятники. С. 13).

В том же Слове именовал безгрешнаго Сына божия Господа нашего Исуса Христа грешным, будто он, спаситель наш, распятца за некое погрешение, а не за наше мирское спасение, и пишет в той Скрыжи, лист 766-й сице: «тако да имате смерть вашу, яко же он, иже имать распинатися за некое погрешение на раме своем и ходит трепеща и ожидая смерти». (Барсков. Памятники. С. 14).

Большая стрелецкая челобитная (по «Увету духовному», 1682 г.)

В новой книге глаголемой Скрижаль, Дамаскин иподьякон в Слове своем в неделю третию святого Поста, повелевает нам, православным християном, ходити по татарски без крестов и пишет сице: «кая польза, рече, или какая добродетель есть носити кому крест на раме своем?» (Лист 666. Ст. 1-я, л. 89 об.).

Да он же, иподьякон Дамаскин, в в том же Слове именовал безгрешнаго Сына божия Господа нашего Исуса Христа грешным, будто он, спаситель наш, распялся за некое погрешение, а не за мирское спасение и пишет тако: «да имате смерть вашу пред собою, яко и они, же имать распинатися за некое прегрешение, носит крест на раме своем и ходит трепеща и ожидая смерти» (ст. 2, л. 94—94 об.).

«История о вере...» Саввы Романова (1682 г.)

Да он же, Дамаскин иподиакон, в Слове своем в ту же неделю третию святого Поста, повелевает нам, православным христианом, ходити по татарски без крестов и пишет сице: «кая польза, рече, или кая добродетель есть носити кому крест на раме своем?» (Тихонравов. Летописи. С. 140).

Да он же, Дамаскин, не убояся страха Божия, отрыгнул от злаго сокровища своего: в том же Слове безгрешнаго Сына божия Господа нашего Исуса Христа именовал грешным, будто он, спаситель наш, распялся за некое прегрешение, а не за мирское спасение, и пишет тако сице: «тако да имате смерть вашу пред собою, яко и он, иже имать распинатися за некое прегрешение, носит крест на раме своем и ходит трепеща и ожидая смерти» (Тихонравов. Летописи. С. 141).

Сюжет «О божественной аллилуии», составивший содержание 10-й статьи Большой стрелецкой челобитной (по «Увету духовному»), вызвал особенно резкое возражение патриарха, и Савва Романов подробно на нем остановился: «Дьяк же нача чести и прииде о аллилуии, как Игнатию Бо-

гоносцу от ангела предано, иже 2-жды глаголати божественная аллилуия, а в третий: «Слава тебе, боже», и как преподобный Ефросин Псковский ходил в Царьград ради уверения тоя божественныя аллилуия и от светейшего патриарха взем благословение и обхождаше монастыри и пустыни и скиты и во всей Палестине видев чин глаголющих «аллилуия» дважды, а в третий — «Слава тебе Боже» — и како премудрый Максим Грек в книге своей написал: «еже возчетверяти аллилуия, и то де предание римского костела. . .».[293] В ответ на высказанное патриархом недоверие к прочитанному тексту участвовавшие в диспуте старообрядцы «показали ему греческий Часословец в осьмушку, и мы ему рекли: «верите ли сему? И греческие ли печати?» Он же рече: «Печать греческая и руки греческие». И тут напечатано после псалма: «Благослови, душе моя, Господа, аллилуия, аллилуия, докса си о феос», а не четверично по вашему».[294] Характерно, что этот же сюжет в Большой стрелецкой челобитной (в передаче редактора текста «Увета духовного», статья 10) изложен гораздо более лаконично и без упоминания о греческом Часословце, хотя эта книга (греческий Орарий) и рассмотрена в ответе Афанасия Холмогорского на названную статью. Следовательно, Савва Романов цитировал в «Истории» текст, более близкий к подлинному звучанию Большой стерелецкой челобитной, а вовсе не текст, изданный в «Увете духовном». Характерно также, что Пятая соловецкая челобитная ни в краткой, ни в пространной своих редакциях не содержит ссылок на греческий Часословец. Единственное старообрядческое сочинение, в котором эта книга еще упомянута, — написанное в Соловецком монастыре в 1667 г. «Сказание о новых книгах».[295] В то время греческий Часословец определенно хранился в монастырской библиотеке: «К сему же и в греческом Часословьце у нас в книгохранительной казне на вечерни, после псалма «благослови душе моя Господа», написано «аллилуия» по нашему же дважды, а не трижды. А напечатан той греческой Часословец в малую осмушку во граде нарицаемом Калисати [Саликоте Веницийской] от рождества Христова в лето 1644»[295а].

Действительно, как мы можем легко убедиться, процитированный здесь текст из 11-й главы «Сказания о новых книгах» в наибольшей мере соответствует тексту об «аллилуие» из «Истории» Саввы Романова, что говорит о том, что составителям «Большой стрелецкой челобитной» должен был быть известен текст «Сказания». Московские старообрядцы

не только разыскали важный для них аргумент в виде ссылки на источник — подлинную греческую книгу, но сумели достать эту книгу и предъявить ее на диспуте как вещественное доказательство своей правоты в идеологическом споре.

«Дьяк же стал Челобитную [далее] чести и множество ересей пречте и они [власти] уже все молчаше. И при конце Челобитной, егда доиде сея речи, что де они, новыя веры учители, нас православных християн... проклятию предают, и по сему знатно: аще мы от них прокляты, то все наши российские чюдотворцы и прародители ваши государевы... и они по тому же проклятию подлежат...»[296] Чтение этого места Большой стрелецкой челобитной вызвало особое негодование царевны Софьи Алексеевны, которая велела прервать чтение Челобитной и на этом прекратить диспут.

Стрелецкое восстание 1682 г. явилось последним крупным потрясением в жизни Русского государства, в котором старообрядцы сыграли видную роль. Однако неожиданные и непредсказуемые события — смерть царя Федора Алексеевича, борьба за власть среди наследников трона и боярской верхушки, а также предшествовавшая этим событиям казнь главных старообрядческих руководителей в Пустозерском остроге — не дали старообрядцам возможности подготовиться и возглавить стихийно возникшее стрелецкое движение. Об этом неоспоримо свидетельствуют источники, использованные старообрядцами на диспуте в Грановитой палате. Следует учитывать и то обстоятельство, что процесс секуляризации культуры и связанная с ним утрата доминирующей роли религиозного сознания зашли в русском обществе к этому времени настолько далеко, что прежнего призыва старообрядцев к возврату «старой веры» оказалось недостаточно для того, чтобы повести за собой народ. В итоге события 1682 г. в Москве не привели к захвату власти старообрядцами, как это случилось за 14 лет до этого в Соловецком монастыре. В этом плане характерны неуверенность и колебания в оценке событий автора «Истории о вере» — Саввы Романова, с ужасом описывавшего зверства стрельцов и отмечавшего их непостоянство и «некрепость» в «старой вере». Исследование источников сочинения Саввы Романова дает нам возможность взглянуть на описанное в нем общественно-религиозное движение как бы изнутри, глазами самих старообрядцев, правильно оценить отстаиваемую ими систему идеологических норм и приоритетов.[297]

Глава IV

СОЛОВЕЦКИЙ ЦЕНТР ЛИТЕРАТУРНО-ПУБЛИЦИСТИЧЕСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ СТАРООБРЯДЦЕВ

ХАРАКТЕРИСТИКА СТАРООБРЯДЧЕСКИХ КНИГ, СОЗДАННЫХ В ЦЕНТРЕ

В Соловецком литературно-книжном центре, сформировавшемся в Соловецком монастыре накануне восстания 1668—1676 гг., было немного достаточно образованных книжников, способных вести здесь догматико-текстологическую работу, направленную против церковной реформы. Однако монастырь располагал прекрасной средневековой библиотекой, доступ к которой соловецкие книжники-старообрядцы имели уже с 50-х гг. XVII в. В 1666—1667 гг. на материалах этой библиотеки ими были написаны фундаментальные догматико-публицистические сочинения: «Ответ вкратце Соловецкого монастыря», «Сказание о новых книгах» и сокращенное извлечение из него, известное как Пятая соловецкая челобитная. [1]

Соловецкий монастырь в середине XVII в. был крупнейшим идеологическим и культурным центром Московского государства. Соловецкие монахи во главе с архимандритом Ильей (1645—1659 гг.) с крайним неодобрением встретили церковную реформу патриарха Никона. Неприятие ими реформы еще более усугублялось личной неприязнью архимандрита и его окружения к новому патриарху, которого соловецкие монахи хорошо знали еще со времени его подвижничества в Анзерском скиту. Неодобрительно отнеслись они и к осуществленному Никоном в 1652 г. переносу мощей св. Филиппа митрополита из Соловецкого монастыря в Мос-

кву. Летом 1655 г. архимандрит Илья с почетом встретил в своем монастыре бежавшего из ссылки руководителя старообрядческой оппозиции московского протопопа Ивана Неронова и помог ему добраться до столицы.

В октябре 1657 г. в монастырь были присланы исправленные новоизданные служебники «3-х выходов» (М., 1655, 1656 и 1657 гг.) в количестве 15 экз. и 3 экз. «церковных книг» (сб. «Скрижаль». М., 1656) со строгим предписанием от патриарха использовать эти служебники для церковной службы вместо старых. «И архимандрит Илья те служебники приняв тайно с своими советниками... и положил в Казенную палату и лежат другой год не переплетены», — доносили патриарху соловецкие священники, недовольные поступком архимандрита.[2] Однако доносчики не знали всей правды. Архимандрит Илья, прежде чем принять свое решение об отказе служить по новым служебникам, рассмотрел эти книги вместе с несколькими «соборными старцами», сравнив их как с изданными ранее, так и с рукописными «харатейными» служебниками, хранившимися в монастырской библиотеке. Для подкрепления окончательного решения по-прежнему служить по старым книгам архимандрит счел необходимым созвать монастырский собор, на котором призвал монастырскую братию подписать коллективный «приговор» о неприятии ими новоизданных служебников. Под этим документом добровольно или же под давлением монастырских руководителей подписались все участники собора, состоявшегося 8 июля 1658 г.[3]

В процитированной выше Челобитной соловецких священников к патриарху Никону от 18 июля 1658 г. с жалобой на архимандрита Илью поименованы «советники его архимандричьи» в количестве семи человек, среди которых назван известный соловецкий писатель, соборный старец Герасим Фирсов, «он же и тетради на крест изложил».[4] Как убедительно доказал Н. К. Никольский, подробно исследовавший творчество Герасима Фирсова, эти «тетради» представляют собой известное «Послание о сложении перстов...», написанное Герасимом в обличение статьи о троеперстии, напечатанной патриархом Никоном в «Скрижали».[5] «Послание», созданное в Соловецком монастыре в период между октябрем 1657 г., когда в монастырь была прислана «Скрижаль», и июлем 1658 г., когда это сочинение впервые упомянуто в Челобитной к патриарху Никону, следует считать первым старообрядческим сочинением, здесь написанным. Его авторское

название имеется в рукописи Соловецкого собрания (ГПБ, Соловецкое собр. № 1011/901), написанной почерком Герасима Фирсова: «О сложении перстов, еже которыми персты десныя руки подобает всякому православному християнину воображати на себе знамение честнаго креста» [С. 1]. В рукописной традиции сочинение известно также как «Послание к брату смиреннаго инока но и православна обители Пантократовы, иже есть во отоце окиана моря, глаголемей Соловки, просившу убо брату оному, по извещению о вере, юже имать к Богу и ближнему своему... о сложении перстов... еже которыми персты десныя руки подобает всякому православному християнину воображати на себе знамение честнаго креста». Этот пространный заголовок, под которым сочинение Герасима Фирсова разошлось в многочисленных списках и впоследствии издано старообрядцами,[6] был присвоен ему, видимо, позднее, уже в 60—70-х гг. XVII в., когда оно стало распространяться в качестве одной из популярных старообрядческих книг для народа. Материалом для заголовка послужило, должно быть, краткое авторское предисловие к сочинению, в котором Герасим отметил, что осуществил свой труд по «прошению» и даже «по принуждению» некоего лица «ко утверждению своему же и твоему и всякаго вернаго о Христе, еже обретох в божественном писании...»[7] Этим лицом — заказчиком мог быть сам архимандрит Илья, совместно с которым Герасим Фирсов рассматривал полученные в монастыре новые служебники, или же саввинский архимандрит Никанор, с которым Герасим состоял в то время в дружеской переписке.[8] Успеху «Послания» Герасима Фирсова среди старообрядцев без сомнения содействовало то обстоятельство, что в работе над ним он использовал богатую соловецкую библиотеку, насчитывавшую в описываемое время более двух тыс. рукописных и старопечатных книг, на многие из которых автор ссылается в своем сочинении.[9]

Ссора патриарха Никона с царем, его отъезд из Москвы в июле 1658 г. и последующее отстранение патриарха от дел церкви почти на десятилетие заморозили конфликт церковного руководства с отдаленным северным монастырем, так и не признавшим проведенную в жизнь церковную реформу. Новые служебники «трех выходов», запертые архимандритом Ильей в Казенную оружейную палату, все эти годы лежали там без движения. Продолжали они находиться под замком и при новом архимандрите — Варфоломее, выбранном монастырской братией в 1660 г. на место умершего

Ильи и утвержденного в этой должности Москвой.[10] Лишь в начале 1666 г. соловецкий архимандрит был вызван в столицу на заседания Собора 1666—1667 гг., призванного утвердить церковную реформу и положить конец ее неприятию старообрядческой оппозицией. Во время длительного отсутствия архимандрита в Соловецком монастыре произошел внутренний переворот. Возмутившиеся монахи отказались повиноваться архимандриту, которого считали нетвердым в деле защиты «старой веры», и заменили хозяйничавших в монастыре от его имени келаря и казначея новоизбранными лицами из своей среды.[11] Келарем стал уважаемый монахами монастырский «будильщик» Азарий, а казначеем — черный соловецкий поп Геронтий (в миру Григорий Рязанов), занимавший одновременно пост книгохранителя. Геронтий, долгое время бывший в монастыре уставщиком, имел репутацию опытного начетчика. В богословской эрудиции с ним мог соперничать лишь живший в монастыре с 1660 г. «на покое» бывший саввинский архимандрит Никанор, чуть было не ставший еще в 1653 г. соловецким игуменом. Известно, что именно его протопоп Аввакум, Григорий Неронов и другие бывшие «боголюбцы» в 1664 г. рекомендовали царю в качестве одного из кандидатов на патриаршую кафедру.[12] Два названных книжника и выступают на первый план в качестве вдохновителей старообрядческой оппозиции в Соловецком монастыре после отъезда в Москву архимандрита Варфоломея и известного книжника и писателя Герасима Фирсова.

В истории старообрядческой письменности соловецкий казначей Геронтий известен как составитель так называемых Четвертой и Пятой соловецких челобитных,[13] адресованных царю Алексею Михайловичу от имени всех «богомольцев» Соловецкого монастыря. Четвертая соловецкая челобитная, составленная 15 сентября 1667 г., содержит лишь просьбу к царю не вводить в Соловецкой обители богослужения по новоизданным служебникам и оставить соловецких насельников «быти в той же нашей старой вере, в которой... вси святии отцы угодили Богу» [С. 3].[14] Пятая соловецкая челобитная, составлявшаяся, как утверждают исследователи, одновременно с Четвертой — в августе-сентябре 1667 г., была прочитана казначеем Геронтием «с великим шумом» на монастырском Соборе 15 сентября 1667 г. и 22 сентября отправлена в Москву для вручения царю. Челобитная содержит подробный разбор догматических нововведений в церковный

обряд и богослужебные книги на основе текстологического сличения новых служебников со старыми, с другими книгами и рукописями Соловецкой библиотеки, а также критический анализ некоторых статей «Скрижали» [С. 4]. Если Четвертая соловецкая челобитная, подписанная участниками монастырского Собора 1667 г., является как бы официальным документом, принятым его участниками, то Пятая челобитная, повторяя в более развернутом и доказательном виде основную мысль Четвертой, носит в то же время менее официальный характер, что подтверждали и некоторые участники собора. Наше предположение о полуофициальном характере Пятой соловецкой челобитной можно подкрепить археографическим анализом сохранившихся ранних списков обеих челобитных. Если Четвертая соловецкая челобитная дошла до нас в подлинном свитке Синодальной библиотеки и заверена подписями участников соловецкого Собора,[15] то сохранившийся в Государственном архиве подлинник Пятой соловецкой челобитной, написанный скорописью на 16 столбцах, такой заверки не имеет.[16] Вместе с тем обе соловецкие челобитные, как Четвертая, так и Пятая, очень скоро оказались в руках тогдашнего руководителя московских старообрядцев инока Авраамия и были включены им в 1669 г. в сборник «Христианоопасный щит веры против еретического ополчения».[17] Несколько позже — в 1675 г. — пространный трактат в обличение Пятой соловецкой челобитной написал живший в России ученый серб Юрий Крижанич, предпославший критическому разбору содержания Челобитной самый ее текст.[18]

Следует отметить, что все названные здесь списки Пятой соловецкой челобитной представляют ее так называемую краткую редакцию. Но существует также пространная редакция этой Челобитной, расширяющая текст краткой редакции за счет двух больших и нескольких мелких вставок. Эта редакция появилась в списках уже в XVII в., и ее древнейший список датируется концом XVII — началом XVIII в.[19] Тогда же эта Челобитная была включена в состав книги, куда входили и другие соловецкие сочинения: Четвертая соловецкая челобитная, «Сказка» и «Отписка» соловецких иноков. Этот сборник соловецких документов был составлен, скорее всего, также на Соловках и затем размножен московскими книжниками.

Издатели и исследователи Пятой соловецкой челобитной Н. И. Субботин и Я. С. Барсков соглашались в том, что обе ее редакции были созданы в Соловецком монастыре одновре-

менно — в августе-сентябре 1667 г. и тогда же были доставлены в Москву. Свое мнение они аргументировали тем, что во вставках, отличающих пространную редакцию от краткой, 1667 год называется «нынешним». Кроме того, в этих вставках упоминается книга Симеона Полоцкого «Жезл правления», вышедшая в Москве в июле 1667 г. Но главным аргументом было указание на текстологические совпадения между вставками, имеющимися в пространной редакции Пятой соловецкой челобитной, и текстом Челобитной инока Авраамия к царю, написанной им в 1670 г. По мнению исследователей, это свидетельствует об использовании Авраамием в качестве одного из источников своего текста Пятой соловецкой челобитной в ее пространной редакции. [20]

Однако в настоящее время появилась возможность несколько изменить этот вывод. Исследуя малоизвестное соловецкое сочинение, зафиксированное в некоторых описаниях рукописных собраний, а также в справочнике-указателе В. Г. Дружинина, [21] нам удалось установить, что оно находится в прямой текстологической зависимости от Пятой соловецкой челобитной, являясь непосредственным ее источником. [22] В. Г. Дружинину это сочинение было известно под названием «Сказание от божественных писаний и от апостольскаго предания и правил святых отец и о новых книгах» [С. 2]. Исследованию этого важного для всей ранней старообрядческой письменности публицистического памятника посвящен следующий раздел настоящей работы.

Следует отметить, что «Сказание» было написано на основе использования богатой библиотеки Соловецкого монастыря. Общее количество книг и рукописей, рассмотренных и процитированных в нем, достигает 84-х названий. При этом большая часть рукописных книг сохранилась в составе Соловецкого собрания ГПБ и имеет научные описания. [23] Работа с этими источниками представляет редкую возможность глубокого проникновения в творческую лабораторию соловецких писателей и книжников XVII в. с целью изучения характера и приемов их работы с источниками.

Еще одно соловецкое сочинение было недавно исследовано О. В. Чумичевой по рукописи ГБЛ (собр. Егорова № 706). [24] Это «Ответ вкратце Соловецкого монастыря к востязующим нас, чесо ради не оставляем истинныя своея благочестивыя веры. Имамы же сказати сице». Сочинение состоит из двух частей, в первой из которых 78, а во второй 15 глав, которым предшествуют два введения и оглавление.

Первая часть «Ответа вкратце» включает полный текст «Сказания о новых книгах» с небольшими изменениями редакционного характера, а вторая часть — «Сказание о последнем времени» (гл. 79—93). Это сочинение было известно В. Г. Дружинину и другим исследователям и воспринималось ими как созданное на Выгу в XVIII в. редакция «Сказания о новых книгах» с прибавлением вновь сочиненной второй части.[25] Однако находка нового древнейшего списка, названного «Геронтиевским» по имени казначея Геронтия, перу которого по мнению исследовательницы он принадлежит, заставляет пересмотреть первоначальный вывод. Стало очевидным, что мы имеем дело с новым догматическим сочинением компилятивного характера, созданным в Соловецком монастыре во время осады. Сложный вопрос о взаимоотношениях этого сочинения со «Сказанием о новых книгах» и о его авторе недавно исследован О. В. Чумичевой.[25a]

Последним соловецким писателем-старообрядцем, сочинения которого встречаются в старообрядческих рукописях, является соловецкий дьякон Игнатий. В 1667 г. он покинул монастырь в связи с неприятием части монастырской братии распространяемого и отстаиваемого им эсхатологического учения о «правильном» написании «титлы» на кресте Христове.[26] Учение это, вызывавшее и позднее оживленные споры и толки среди старообрядцев, было изложено Игнатием в специальном сочинении или «книге», известной под данным ему позднее названием «Писание священнодиякона соловецкого Игнатия, прежде бывшаго отца и страдальца обличительно о написании титлы І. Н.Ц. И» (Исус Назарянин Царь Иудейский) на кресте Христове».[27] По свидетельству старца Евфросина, писавшего об Игнатии в 1691 г., эта «великая книга», которая «повсеместно обносилась во христианех»,[28] до нас не дошла [С. 7]. Сохранилось лишь несколько отрывков из нее, включенных Игнатием в состав двух его челобитных, адресованных царям Алексею Михайловичу и Федору Алексеевичу. Первая из них, написанная еще до ухода Игнатия из монастыря, находится в составе одной из соловецких рукописей [С. 8].[29]

Вторая челобитная дьякона Игнатия — к царю Федору Алексеевичу — была написана им в октябре 1676 г., вскоре после подавления Соловецкого восстания [С. 9]. В Челобитной, где выдержки из книги «О написании титлы на кресте Христове» представлены наиболее полно, содержится эмоциональное описание взятия царскими войсками Соловецкого

монастыря и казни его защитников.[30] «Ныне вопиет наша святая Соловецкая обитель мною многогрешлом чернцом, прежних постриженников последним остальцем», — восклицает, обращаясь к новому царю, соловецкий дьякон, считавший себя духовным наследником разоренной святой обители — последнего центра сопротивления погибающей под натиском «новолюбцев» Светлой Руси.

Недавно найденное и опубликованное Н. С. Демковой «Исповедание» дьякона Игнатия является последним по времени написания (1682 г.) сочинением этого автора [С. 10]. Исследовательница рассматривает сочинение как своеобразную «прокламацию социального отчаяния низов России», решившихся в своей оппозиции к феодальному государству на крайнюю меру протеста — самосожжение[31]. В Поморье, где вел свою старообрядческую пропаганду дьякон Игнатий, самосожжения приняли в это время особенно массовый характер. В одной из самых многолюдных «гарей», организованных Игнатием в 1687 г., погиб и он сам, заслужив у своих последователей славу мученика Палеостровского.

Деятельность Соловецкого старообрядческого центра, стоявшего долгое время несколько в стороне от активной борьбы против церковной реформы, отличает некоторая заторможенность. Обладая важными преимуществами перед Москвой и Пустозерском — слабым контролем церковной и светской властей ввиду удаленности монастыря от центра страны, а также обширной, классической средневековой библиотекой, соловецкие старообрядцы располагали лишь ограниченным количеством хорошо образованных монахов, способных на должном уровне включиться в идеологическую борьбу с организаторами церковной реформы. Соловецкие книжники в лице Герасима Фирсова, казначея Геронтия и архимандрита Никанора никогда не задавались целью наладить в монастыре массовое производство книг для народа, обличающих реформу и ее защитников — «никониан», т. е. написание и размножение, «тиражирование» таких книг. Начавшаяся в 1668 г. осада монастыря царскими войсками сделала подобную программу практически невозможной. Лишь попадая в Москву и другие города в центре страны, сочинения, созданные соловецкими монахами-книжниками, оформлялись их почитателями в виде «книг» и затем распространялись в народе. Наибольшая ценность этих сочинений состояла, по мнению современников, в их публицистической страстности, насыщенности конкретной богословской аргументацией, богатстве собран-

ных и тщательно проанализированных источников. Соловецкие богословы фактически заново проверили всю текстологическую работу, проделанную Арсением Греком и другими «текстологами» Печатного двора при подготовке ими изданий новых служебников и других богослужебных книг, глубоко проникнув в «идеологическую кухню» организаторов реформы. В этом плане «Послание» Герасима Фирсова, «Сказание о новых книгах» и Пятая соловецкая челобитная ничуть не уступают Челобитной Никиты Добрынина или «Ответу православных» дьякона Федора Иванова, догматико-публицистическим сочинениям попа Лазаря и инока Авраамия. Недаром сочинения соловецких книжников оказались в центре внимания крупнейших теоретиков реформированного православия, какими были Паисий Лигарид, Юрий Крижанич, Симеон Полоцкий, Афанасий Холмогорский, Дмитрий Ростовский. Большую роль в распространении по всей стране старообрядческих идей в устной и письменной форме сыграли соловецкие выходцы — странствующие проповедники, наподобие Игнатия Соловецкого, инока Епифания или игумена Досифея, многие из которых продолжали свою антиправительственную и антицерковную агитацию вплоть до конца XVII столетия. [32]

Список книг, созданных писателями-старообрядцами Соловецкого монастыря (1658—1682 гг.)

Подытоживая сказанное о литературно-публицистическом творчестве соловецких писателей-старообрядцев, приводим перечень рукописных «книг», созданных в Соловецком монастыре и получивших окончательное оформление и читательское признание во второй, «книжный» период старообрядческого движения и активного развития старообрядческой письменности.

1. Послание «о сложении перстов десныя руки». Герасима Фирсова.

а) ГПБ, Соловецкое собр. № 1011(901), л. 174—203. Автограф; [33]

б) БАН, собр. текущих поступлений № 418, л. 263—343 об., XVII в. (кон.) — XVIII в. (нач.). [34]

2. «Сказание о новых книгах» казначея Геронтия (1666—1667 гг.).

а) БАН, собр. Дружинина № 207(249), л. 1—124 об. XVII в. (80-е гг.);

б) БАН, 45.6.3, л. 56—143 об. XVII в. (кон.). Список без конца; [35]

в) ГИМ, собр. Вахрамеева № 401, л. 1—85. XVII в. (кон.); [36]

г) БАН, 16.7.21. л. 10—157. 1667—1674 гг. Автограф архимандрита Никанора с редакторской правкой и добавлениями казначея Геронтия. Сборник имеет заголовок «Собрание против новых книг». [37]

3. Четвертая соловецкая челобитная царю Алексею Михайловичу (1667 г).

ГИМ, Синодальное собр. № 641, л. 210—290. XVII в. (последняя четв.). [38]

4. Пятая соловецкая челобитная царю Алексею Михайловичу в краткой редакции (1667 г.).

а) ГИМ, Синодальное собр. № 641, л. 217—230. XVII в. (последняя четв.);[39]
б) ГИМ, Синодальное собр. № 889, л. 3—20 об. 1675 г. Список, принадлежавший Юрию Крижаничу, беловой экземпляр;[40]
в) БАН, Каргопольское собр. № 15, л. 1—31. XVII в. (70—80-е гг.);[41]
г) БАН, Двинское собр. № 25, л. 207—248. XVII в. (70—80-е гг.);[42]
д) БАН, собр. Дружинина № 494 (525), л. 29—45. XVII в. (80—90-е гг.);[43]
е) БАН, собр. Лукьянова № 214, л. 302—347 об. XVII в. (90-е гг.).[44]
5. «Ответ вкратце Соловецкого монастыря», казначея Геронтия.
ГБЛ, собр. Егорова № 706 «Геронтиевский сборник», 1667—1674 гг., л. 206—397. Автограф. Сборник включает «Собрание от божественных писаний... противу новых книг» (78 глав), «Сказание... о последнем времени» (главы 79—93), два предисловия и оглавление.[45]
6. Сборник соловецких документов, включающий Пятую соловецкую челобитную в пространной редакции, Четвертую соловецкую челобитную, «Сказку» Соловецкого монастыря, посланную с сотником Чадуевым, и «Описку» соловецких иноков к царю, доставленную с тем же сотником (1667—1668 гг.).
а) ГПБ, собр. Толстого № 353, л. 1—96. XVII в. (кон.);
б) БАН, собр. Дружинина № 840 (891), л. 7—63. XVIII в. (60-е гг.).[46]
7. Книга «о титле на кресте Христове», Игнатия Соловецкого (60—70-е гг. XVII в.).
ГБЛ, Музейное собр. № 761, л. 1—7 об. XIX в., фрагмент.[47]
8. Челобитная Игнатия Соловецкого царю Алексею Михайловичу (1667 г.).
ГПБ, Соловецкое собр. № 2122, л. 235—236 об. XVIII в., фрагмент.[48]
9. Челобитная Игнатия Соловецкого царю Федору Алексеевичу (1676 г.).
а) БАН, Каргопольское собр. № 20, л. 421—434 об. XVIII в. (50-е гг.);[49]
б) ИРЛИ, Усть-Цилемское собр. № 19, л. 131—137. XVIII в. (2-я пол.).[50]
10. «Исповедание» Игнатия Соловецкого (1682 г.).
ГБЛ, собр. Барсова № 1207/1, л. 7—14 об. XVIII в. (1-я треть).[51]

«СКАЗАНИЕ О НОВЫХ КНИГАХ» — ИСТОЧНИК ПЯТОЙ СОЛОВЕЦКОЙ ЧЕЛОБИТНОЙ

При изучении старообрядческих рукописей БАН нам удалось обнаружить неизвестное ранее исследователям старообрядческой литературы догматико-полемическое сочинение под названием «Сказание от божественного писания, от апостольского предания и правил святых отец и о новых книгах». Как удалось установить, это сочинение, написанное в 1667 г. в Соловецком монастыре, находилось в центре всей идеологической борьбы старообрядцев XVII в. Составители «Сказания» использовали при его создании всю предшествующую сумму знаний о церковной реформе, накопленную старообрядческими идеологами, обогатив ее собственными ори-

гинальными розысканиями и наблюдениями. В свою очередь, «Сказание», распространившись по стране, оказало существенное влияние на всю последующую старообрядческую письменную традицию, в значительной мере задав тон идеологической борьбе с «никонианами» на длительный исторический период. Изучение «Сказания» и его места в старообрядческой публицистике целесообразно начать с рассмотрения самого популярного у старообрядцев и в достаточной степени уже изученного сочинения — так называемой Пятой соловецкой челобитной, которая, как мы увидим, находится в тесной связи со «Сказанием».

Пятая соловецкая челобитная была подана царю Алексею Михайловичу в октябре 1667 г. от имени монахов Соловецкого монастыря. В этом эмоциональном публицистическом сочинении, написанном, как указано в тексте самой челобитной, от имени тогдашних соловецких руководителей — келаря Азария и казначея Геронтия, содержится жалоба монахов на церковные власти, толкающие их на «перемену веры», в сжатой форме перечислены основные «исправления», внесенные в богослужебные книги и обряды православной церкви в 1653—1658 гг. с обстоятельной источниковедческой критикой.

Соловецкая челобитная была воспринята светскими и духовными властями как идеологическое кредо всей старообрядческой оппозиции, и на нее уже в 1675 г. был составлен, хотя и не санкционированный официально, но обстоятельный и аргументированный ответ.[52] Значение челобитной как авторитетного коллективного мнения о церковной реформе самой влиятельной в стране монашеской корпорации осознавалось и самими старообрядцами, распространившими челобитную по стране в многочисленных рукописных копиях.

События в Соловецком монастыре накануне антиправительственного восстания 1668—1676 гг., проходившего под знаменем защиты «старой веры», достаточно хорошо изучены, равно как и обстоятельства, связанные с написанием челобитной. Однако серьезного исследования ее источников пока не было предпринято. Исследователи лишь отмечали, что составитель челобитной, которым традиционно считали соловецкого казначея Геронтия, использовал в своем сочинении Челобитную Никиты Добрынина, «Тетради на крест» соловецкого инока Герасима Фирсова и некоторые рукописи Соловецкой библиотеки.[53]

Вместе с тем конспективность Пятой соловецкой челобит-

ной, нечеткость ссылок на источники, неясность чтений отдельных мест оставляли, на наш взгляд, место для подозрения, что она сама является собранием выписок из более обширного и обстоятельного полемического сочинения. И действительно, как нам удалось установить, таким первоисточником, не попадавшим ранее в поле зрения исследователей челобитной, оказалось состоящее из 78 глав «Сказание о новых книгах», зафиксированное в справочнике-указателе В. Г. Дружинина под № 631 и 632 среди безавторских старообрядческих сочинений. [54]

Прежде чем приступить к подробному анализу этого обширного литературно-публицистического памятника и попытаться доказать его взаимосвязь с Пятой соловецкой челобитной, представляется необходимым вкратце остановиться на событиях в Соловецком монастыре накануне восстания, когда там создавались оба рассматриваемых сочинения. В «Сказке» от 19 февраля 1668 г., поданной на имя патриарха Иоасафа, архимандрит Иосиф сообщал о событиях, происходивших в монастыре 15 сентября 1667 г.: «В соборную церковь собралися (монахи. — **Н. Б.**) и мирские люди все и казначею Геронтию поставили среди церкви стул, и он на нем стал и учал свои написанные писма, **каковы у них до нас написаны были** (выделено мною. — **Н. Б.**), чести с великим шумом». [55] Названный соловецкий собор, состоявшийся сразу же по возвращении из Москвы прежнего соловецкого архимандрита Варфоломея и приехавшего вместе с ним вновь назначенного архимандрита Иосифа, положил начало открытому неповиновению соловецких монахов царю и патриарху, прямому их отказу служить молебны по новым богослужебным книгам, вылившемуся вскоре в вооруженное сопротивление царским войскам. Один из участников восстания, Фаддей Бородин, показал впоследствии на допросе, что «заводчиком (смуты. — **Н. Б.**) в монастыре был и Челобитную составливал о новоисправленных печатных книгах черной поп Геронтей один без братцкаго собору и хулу на те новоисправленные книги положили и те новоисправленныя печатныя книги сводили с прежними печатными книгами, а принес Челобитную на Собор и на Соборе тое Челобитную у него, Геронтия, приняли и новоисправленныя книги похулили и пометали в море». [56]

Как известно из текста самой Соловецкой челобитной, 22 сентября 1667 г. она была уже отправлена в Москву. [57] Достоверность названной даты подтверждается еще и тем,

что в этой — краткой — редакции Пятой соловецкой челобитной нет откликов на книгу Симеона Полоцкого «Жезл правления», первые экземпляры которой появились в Москве 10 июля 1667 г.[58] По мнению исследователей, «едва ли раньше августа того же года эта книга могла появиться на Соловках».[59] В то же время пространная редакция челобитной содержит ссылки на эту книгу. Однако исследователи этого сочинения едва ли правы, утверждая, что челобитная была создана в Соловецком монастыре в августе-сентябре 1667 г.[60] К этому времени, на наш взгляд, следует относить лишь завершающий этап работы над ее текстом, так как основная подготовительная текстологическая работа, необходимая для создания челобитной, несомненно требовала более продолжительного времени. Теоретически работа над сбором матриалов для будущей челобитной могла быть начата в монастыре по крайней мере с осени 1666 г. Именно в это время соловецкие монахи, по нашему мнению, получили доступ к исправленным при патриархе Никоне служебникам «трех выходов», ссылки на которые имеются в сочинении. Как говорилось выше, эти служебники лежали под замком в монастырской «Казенной палате» еще со времен архимандрита Ильи, а также при его преемнике — Варфоломее, на что жаловались в Москву некоторые соловецкие священники.[61] Лишь в сентябре 1666 г., после происшедшего в монастыре внутреннего переворота, новый казначей Геронтий и архимандрит Никанор, получив доступ к опечатанным служебникам, смогли повторно приступить к их сличению с «харатейными» служебниками и другими книгами монастырской библиотеки. Эта текстологическая работа и нашла свое завершение в тексте Пятой соловецкой челобитной и в тексте «Сказания о новых книгах», создание которого предшествовало написанию челобитной.

Такой порядок создания обоих рассматриваемых сочинений очевиден при первом же обращении к текстам. Сначала их авторами был собран и обобщен обширный материал в обличение церковной реформы, систематизированный затем в полном своде критических замечаний, каковым является «Сказание». Уже после этого, в более сжатые сроки, на основе материалов «Сказания» была написана Челобитная, вобравшая в себя наиболее значимые примеры и выводы из этого сочинения. Существенную поддержку нашему мнению о порядке создания двух публицистических памятников соловецкого происхождения может оказать обращение к истории

создания двух редакций Пятой соловецкой челобитной — краткой и пространной. Последняя содержит, по сравнению с краткой редакцией, две довольно обширные вставки и несколько мелких текстологических. По мнению исследователей челобитной, обе ее редакции были созданы почти одновременно — в августе-сентябре 1667 г. О предложенной датировке окончания работы над краткой редакцией Челобитной споров не возникает. Уже в октябре 1667 г. она была доставлена в Москву, а не позже 1669 г. вошла в состав сборника «Христианоопасный щит веры». В пользу вывода о древности пространной редакции челобитной исследователи приводят следующие аргументы: одна из самых обширных вставок, отличающих пространную редакцию от краткой, содержит определенную дату — 175 г. (1667), который назван здесь нынешним; в этой же вставке упомянута книга Симеона Полоцкого «Жезл правления».[62] Кроме того, по наблюдению Н. И. Субботина, пространная редакция челобитной была, как и краткая, известна московскому старообрядческому писателю иноку Авраамию, когда он «около 1670 г.» писал свою челобитную царю, в которой вышеупомянутые вставки встречаются «почти в полном их виде».[63] Подытоживая свои наблюдения над текстом Пятой соловецкой челобитной, ее последний исследователь Я. Л. Барсков писал: „Так, по всей вероятности, в августе и сентябре 1667 года Геронтий писал те «письма» и «тетради», которыми воспользовался для челобитной, прочитанной на Соборе 15 сентября 1667 г.: полный текст тетрадей, по-видимому, принял форму «пространной» редакции челобитной, а «краткую» с отписками царю и патриарху соловьяне отправили в Москву; посланный, разумеется, мог захватить с собой и «письма» Геронтия полностью“.[64] Однако сделанный Я. Л. Барсковым вывод об одновременном создании в августе-сентябре 1667 г. обеих редакций Пятой соловецкой челобитной нуждается в настоящее время в пересмотре, как в связи с установлением текстологической зависимости челобитной от «Сказания о новых книгах», так и в связи с предпринятым нами рассмотрением всего объема сохранившихся списков этой челобитной.

Открытие общего источника для обеих редакций Челобитной — «Сказания о новых книгах» — позволяет отнести создание ее пространной редакции к боле позднему периоду. Текстологические вставки, имеющиеся в пространной редакции Челобитной, вполне могли быть привнесены в нее прямо из «Сказания» при «распространении» краткой редакции, тем

более что они полностью совпадают с соответствующими текстами «Сказания». Точно так же и инок Авраамий в период до 1670 г. вполне имел возможность получить из Соловецкого монастыря текст вышеназванного «Сказания» и сделать из него нужные ему извлечения в свою Челобитную, минуя промежуточную стадию пространной редакции Пятой соловецкой челобитной.

Об истории создания редакций Пятой соловецкой челобитной кое-что может поведать и ее археографическое изучение. Известно, что эта челобитная является едва ли не самым распространенным памятником старообрядческой письменности. В. Г. Дружининым было зафиксировано 36 списков челобитной обеих редакций, О. В. Чумичева приводит сведения еще о 60 списках.[65] «Соловецкая челобитная 1667 г., — писал Н. И. Субботин, — с самого появления своего на свет получила у старообрядцев особое уважение; она известна и в печатных изданиях (первое появилось в конце XVIII в., в 1788 г.), и во множестве списков... Древнейшим из всех списков надобно считать Синодальный в сборнике Авраамия, а современный ему — список Ю. Крижанича».[66] Я. Л. Баркову принадлежит находка еще более древнего, «архивного» списка челобитной, который он исследовал и опубликовал.[67]

Возвращаясь к источнику обеих редакций Соловецкой челобитной — «Сказанию о новых книгах», отметим, что в справочнике-указателе В. Г. Дружинина оно было зафиксировано по трем спискам, хранящимся в ГИМ: в собрании И. А. Вахрамеева под № 401 (XVII в., кон.),[68] собрании А. И. Хлудова № 341 (XVIII в., кон.)[69] и собрании П. И. Щукина № 89 (XIX в., нач.).[70] Все три названных списка «Сказания» В. Г. Дружинин учел по печатным описаниям разной степени подробности и точности, вследствие чего сочинение попало в справочник-указатель под разными номерами.[71] В ходе работы над описанием старообрядческих рукописей БАН России нам удалось найти еще четыре списка «Сказания», три из них не имеют существенных отличий от вышеназванных. Это рукописи из основного фонда БАН — 45.6.3 (XVII в., кон.),[72] из собрания Археографической комиссии № 216(365) (XVIII в., 60—70-е гг.)[73] и собрания В. Г. Дружинина № 207(249) (XVII в., 3-я четв.).[74] В этих списках сочинение имеет одинаковые заголовки и одинаковое количество (78) непронумерованных глав. Зато четвертый список БАН с шифром 16.7.21, датируемый нами 1667—1674 гг., отразил чрезвычайно интересный и, на наш взгляд, более поздний этап

Рис. 1. Никаноровский сборник. Начальный лист. Почерк архимандрита Никанора. На полях владельческие и читательские записи. БАН, 16.7.21, л. 10 (нат. величина).

эволюции текста «Сказания». Только в этой рукописи сочинение озоглавлено: «Собрание от божественных описаний, от апостольскаго предания и от правил святых отец против новых книг» и включает, помимо обычных 78 глав, еще и приложение, в состав которого входит 12 дополнительных глав, содержащих полные тексты или же выборки из нескольких древнерусских литературно-публицистических сочинений. Сюда входят «слова» Максима Грека, сочинения Арсения Суханова и другие памятники, использованные или процитированные в основных 78 главах «Собрания». Главы в этой рукописи пронумерованы, и сама рукопись снабжена оглавлением, в котором названия ряда глав более подробно раскрывают их содержание.[75] Сочинение в этом списке, безусловно, испытало влияние соответствующей части «Ответа вкратце Соловецкого монастыря» казначея Геронтия.

Значение рукописи 16.7.21 для выяснения творческой истории изучаемого сочинения настолько велико, что делает необходимым внесение добавлений в составленное нами ранее ее подробное описание.[76] Небольшой сборник в 8°, содержащий «Сказание», написан на 239 листах бумаги, датируемой по филиграням 20—30-ми XVII в. Некоторые составляющие рукопись книжные тетради имеют вставные листы, а именно: л. 18—30, 54—56, 81—83, 95—96, 114—115, 126—127, 135, 141—142, 156, а также включают две вклейки маленьких листков, пронумерованных как л. 128 и 136. Эти вставные листы и вклейки также датируются по филиграням 20—30-ми гг. XVII в., хотя для них использована бумага несколько иного сорта. Текст на вставных листах написан почерком, отличающимся от основного почерка рукописи. Обычный способ датировки рукописи по филиграням в данном случае использован быть не может, поскольку содержание сочинения исключает возможность его создания ранее июля 1667 г., когда в Соловецком монастыре могла оказаться уже упоминавшаяся нами книга «Жезл правления», на которую в сборнике имеются ссылки. Можно предположить, что как для сборника в целом, так и для вставных листов были использованы старые бумажные запасы. Такая необходимость могла возникнуть в исключительных обстоятельствах именно в Соловецком монастыре в то время, когда он находился в условиях жестокой блокады в разгар восстания. Это частично подтверждается и тем фактом, что имеющаяся в начале рукописи (на л. 2—46) полистная вкладная запись, датированная 4 августа 1698 г., частично захватывает листы первой

вставки (л. 18—30). Этот факт свидетельствует о том, что вставки в уже готовый сборник делались во всяком случае до названной даты. Сама вкладная запись является также косвенным свидетельством о соловецком происхождении рукописи: «Лета 7206-го году, августа в 4 день, по приказу блаженныя памяти преосвященного Илариона митрополита Псковскаго и Изборскаго, по Духовной его архиерейской, отдана сия книга Собрание от святых писаний о кресте Господни во Пскове в домовую архиерейскую казну в поминовение души его архиерейской и его сродников преставлшихся, а быти сей книге в том Дому пресвятыя и живоначальныя Троицы вечно и никуды неизносно». Личность названного в приведенной записи митрополита Илариона дает все основания связывать принадлежавший ему сборник с Соловецким монастырем. Как известно, Иларион (Смирного), умерший 22 июля 1698 г., был некогда соловецким соборным старцем (упомянут в документах начиная с 1658 г.). В Соловецком восстании он не участвовал, покинув монастырь до его «запора» и приняв, как видно, церковную реформу патриарха Никона. Вернувшись в монастырь в 1676 г., он становится здесь келарем, а затем и архимандритом (с 1680 по январь 1687 г.), после чего навсегда покидает обитель, захватив с собой, должно быть, в числе прочих книг и интересующий нас сборник.[77]

Однако митрополит Иларион не был первым владельцем сборника с текстом «Сказания о новых книгах». Создание этой примечательной рукописи со всем основанием можно связывать со знаменитым соловецким книжником, архимандритом Саввы-Сторожевского монастыря Никанором, жившим с 1660 г. «на покое» в Соловецком монастыре. Как удалось установить, рукой архимандрита Никанора написана основная часть этой рукописи, ее дополнительные главы и оглавление. Ему же принадлежит обширная запись в конце книги, на анализе которой мы остановимся ниже.[78]

Архимандрит Никанор был человеком, хорошо известным царю Алексею Михайловичу, неоднократно приезжавшему в монастырь Саввы-Сторожевского на богомолье. «Царю иногда случалось говеть в монастыре, и он имел здесь духовником своим архимандрита Никанора».[79] Архимандриту Никанору принадлежит, как известно, главенствующая роль в Соловецком восстании, особенно на последнем его этапе, начиная с 1674 г., когда после высылки из монастыря казначея Геронтия он фактически возглавил вооруженную борьбу

соловецких монахов. Известно, что во время штурма монастыря архимандрит «беспрестанно ходил по башням, кадил и кропил водою пушки, чтобы оборонили монастырь: надежда, де, у нас на вас, матушки мои галаночки».[80] После взятия монастыря воеводой Мещериновым в январе 1676 г. Никанор был казнен, а часть его келейной библиотеки в количестве 60 томов захвачена воеводой.[81] Из числа сохранившихся личных книг Никанора нам известны две. Это Лествица, переписанная его рукой в 1640 г., которую архиман-

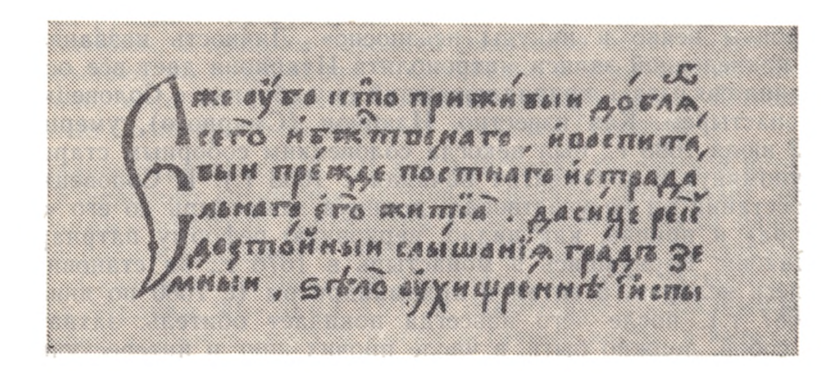


Рис. 2. Лествица Иоанна Лествичника. Начало текста. Почерк архимандрита Никанора. ГПБ, Соловецкое собр. 220/291 л. 1 (нат. величина).

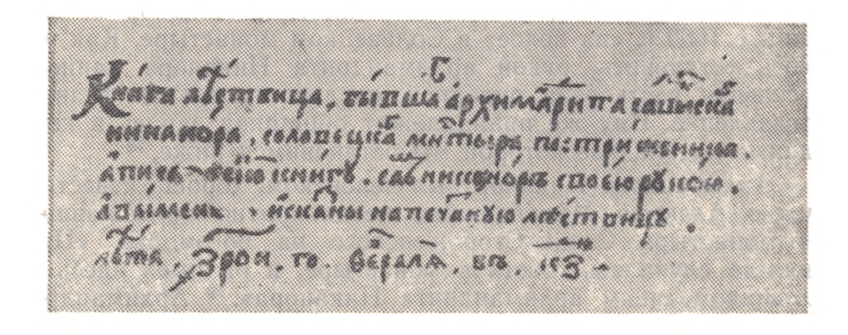


Рис. 3. Лествица Иоанна Лествичника. Писцовая запись архимандрита Никанора. ГПБ, Соловецкое собр. 220/291 последний лист (уменьшено).

дрит выменял в 1670 г. в соловецкой Книжнице на печатное издание Лествицы (М., 1647), а также четьи-минейный сборник в 4° на 344 листах, содержащий жития Федора Едесского, Саввы Сербского и Григория Омиритского, тоже переписанный рукой Никанора. [82] Почерк Никанора — профессиональный писцовый, подражающий шрифту московских старопечатных книг. Ему свойственны некоторые индивидуальные особенности: характерное написание буквы «б» (уткой), «ѣ» (свисающий назад хвостик без слома), употребление лигатуры «ѡ» в значении «го» в конце слов «соловѣцкоѡ», саввы-сторожѣвскоѡ» и др.). Рукой архимандрита Никанора написана большая часть сборника БАН 16.7.21, который мы назвали Никаноровским, а также оглавление к нему. [83]

Эволюция текстов «Сказания о новых книгах» и вклад архимандрита Никанора в «движение текста» сочинения становится яснее при обращении к сделанной рукой казначея Геронтия на внутренней стороне задней крышки переплета пространной записи, содержащей сведения о писарском оригинале Никаноровского сборника, его протографе. Приведем эту запись: «Не неведомо будет, яко в книге против подлинника не написано Ответа общего и Исповедания и Выписок о последнем времени, яже к нынешнему времени приличных. Таже о Осмом соборе и о моровом поветрии и о водосвящении богоявленском и о смерти безгодной царя Ивана Калуяна и Иосифа патриарха и о царе Андронике и о прощении грехов по мзде. Тамо бо писано многим пространнее здешняго. В сию же книгу не вписаша быша сия вся, тесноты ради невмещения, прочая же вместихом, елико возмогохом». Отметим, что в писцовой записи перечислено семь текстов, имевшихся в протографе Никаноровского сборника, но не вошедших в Никаноровский сборник «тесноты ради невмещения». Тексты эти входили в дополнительную часть глав протографа как отдельные главы, которых (включая 12 переписанных Никанором) там было всего 19. Дополнительные главы включали в себя разнообразные тексты, использованные составителями «Сказания», делавшие на них многочисленные ссылки на полях в основной части сочинения [84].

Уже после обнародования нашего исследования о Никаноровском сборнике, О. В. Чумичевой удалось установить, что его протографом, о котором говорится в вышеприведенной писцовой записи, был сборник ГБЛ из собрания Егорова № 706, написанный частично рукою казначея Геронтия и по-

Рис. 4. Никаноровский сборник. Запись казначея Геронтия о протографе рукописи. Автограф. БАН, 16.7.21, задняя крышка переплета (нат. величина).

тому названный ею «Геронтиевским» [85]. Геронтиевский сборник содержит «Ответ вкратце Соловецкого монастыря», а также выписки из различных книг, послуживших исходным материалом для основного сочинения: черновой авторской рукописи «Ответа», включающего, в качестве составной части, «Сказание о новых книгах». Вполне убедительно выглядят доводы исследовательницы о принадлежности этого сочинения Геронтию как основному автору.

Следует отметить, что писцовая запись Никаноровского сборника, сделанная Геронтием, составлена как бы от лица нескольких писцов (или создателей?) произведения, тогда как мы знаем, что в этом сборнике, его руке принадлежит (помимо записи) лишь редакторская правка «Сказания». По предположению О. В. Чумичевой, текст «Сказания о новых книгах» в Никаноровском сборнике был списан с первоначальной

Рис. 5. Часть вкладной записи казначея Геронтия на рукописи Житие митрополита Филиппа. БАН, Архангельское собр. д. № 256, л. 3 (нат. величина) (внизу).

Рис. 6. Никаноровский сборник. Текст писан архимандритом Никанором, ссылки на источники на полях сделаны рукой архимандрита Никанора (л. 11 верх) и казначея Геронтия (прочие).

редакции этой части «Ответа вкратце...», когда других частей еще не было, то есть с незавершенного сочинения Геронтия. Однако затем писец этого сборника проделал значительную редакторскую работу, частично копирующую редактуру текста в Геронтиевском сборнике. Но копирование правки было проведено далеко не полностью, поэтому в ряде случаев Никаноровский сборник сохраняет следы начальной редакции «Сказания». Сопоставляя тексты Никаноровского и Геронтиевского сборников, О. В. Чумичева приходит к выводу, что первоначальный текст сочинения был повсеместно изменен редактором в сторону расширения — как конкретных свидетельств, так и логических рассуждений [86]. Геронтий ознакомился со списком «Сказания» в Никаноровском сборнике на последнем этапе работы. Своей рукой он сделал еще одну правку, совсем небольшую: уточнил некоторые фразы и ссылки на источники, добавил многие сноски на авторитетные книги. Вся правка Геронтия в Никаноровском сборнике сделана над строкой или на полях. Лишь один раз он вклеил дополнительный листок (л. 136).

Детальный анализ текстов вставных листов Никаноровского сборника, а также текстов, находившихся под заклейками на месте «стыков» текста вставных листов с основным текстом, дал интересные результаты. Оказалось, что вставки листов и заклейки текстов делались писцом сборника с целью внести в «Собрание... против новых книг» новый фактический материал. Так, имеющееся в одном из таких добавлений двукратное упоминание книги «Жезл правления» (л. 20 об. и 23) дополняет критику этой книги Симеона Полоцкого, содержащуюся в основном тексте «Собрания». Подробный анализ вставок в рукопись Никаноровского сборника по сравнению с другими списками «Сказания» содержится в написанной нами статье. [87]

Таким образом, признавая казначея Геронтия основным составителем «Сказания о новых книгах», равно как и «Ответа вкратце Соловецкого монастыря», составной частью которого «Сказание» является, мы хотели бы подчеркнуть значительный вклад архимандрита Никанора в работу над «Сказанием». Он участвовал как в подборе материалов, так и в редактировании готового текста этого сочинения, в его переписке и распространении.

Установление тесной текстологической зависимости между «Сказанием» и Пятой соловецкой челобитной дает возможность по-новому осветить историю текстов краткой и про-

Рис. 7. Геронтиевский сборник. Начальный лист «Ответа вкратце Соловецкого монастыря». Автограф казначея Геронтия. ГБЛ, собр. Егорова 706, л. 206 (нат. величина).

Рис. 8. Геронтиевский сборник. Начальный лист «Собрания от божественных писаний ... противу новых книг». Автограф казначея Геронтия. ГБЛ, собр. Егорова 706, л. 233 (нат. величина).

странной редакций этой Челобитной. Как можно предполагать, появление пространной редакции явилось результатом позднейшей переработки текста краткой ее редакции с включением добавлений, извлеченных из «Сказания». Поскольку такая работа была проделана уже в XVII в., можно допустить, что ее автором был кто-либо из соловецких монахов, или же московский инок Авраамий. Как мы стремились показать ранее, при составлении собственной Челобитной к царю 1670 г. Авраамий мог использовать, в качестве источника, не пространную редакцию Пятой соловецкой челобитной, как считали исследователи, а краткую редакцию, дополнив ее текстами, взятыми из «Сказания о новых книгах». Однако сопоставление текстов всех названных челобитных между собой и с текстом «Сказания» не дают нам четкого ответа на вопрос об источнике Авраамия. Последний вполне мог быть и составителем пространной редакции Пятой соловецкой челобитной, которую затем использовал при формировании состава собственной челобитной к царю.

Определенный интерес для нашей темы представляет история создания сборника соловецких документов, получившего широкое распространение в списках как одна из старообрядческих книг [С. 5]. Как мы уже говорили выше, часть этих документов была включена иноком Авраамием в 1669 г. в заключительную часть сборника «Щит веры» в качестве глав 43—45. В сборник вошли: 1) Четвертая соловецкая челобитная; 2) «Сказка», написанная в Соловецком монастыре по приезде туда сотника Чадуева 23 февраля 1668 г. и 3) Пятая соловецкая челобитная в ее краткой редакции. [88] Однако в старообрядческой рукописной традиции получил распространение документальный сборник-книга с несколько иным подбором документов. Создание этой книги следует относить несомненно к XVII столетию, так как старейший ее список датируется концом XVII в. (ГПБ, собр. Толстого № 353). Эта книга (по списку БАН, собр. Дружинина № 840(891))[89] включает в свой состав следующие сочинения: 1) Пятая соловецкая челобитная царю Алексею Михайловичу в пространной редакции; [90] 2) Четвертая соловецкая челобитная царю Алексею Михайловичу; [91] 3) «Сказка» монахов Соловецкого монастыря от 23 февраля 1668 г. [92] 4) «Отписка» соловецких иноков царю Алексею Михайловичу о неприятии ими Иосифа в настоятели Соловецкого монастыря на место архимандрита Варфоломея. [93] Все названные сочинения относятся к одному времени — к концу 1667 — началу 1668 г. и

освещают события, происходившие в Соловецком монастыре накануне восстания. По сравнению с циклом из трех соловецких сочинений, вошедших в «Щит веры», в состав сборника соловецких документов включено дополнительное сочинение — так называемая «Отписка» соловецких иноков 1668 г. Пятая же соловецкая челобитная, открывающая эту книгу, представлена пространной редакцией, вместо краткой. Вероятным составителем сборника можно считать лицо, причастное к созданию пространной редакции Пятой соловецкой челобитной, а именно жившего в Соловецком монастыре архимандрита Никанора. Сборник соловецких документов, известный нам более чем в 30 копиях, относящихся к концу XVII—XIX вв., очевидно, очень быстро оказался в столице и отсюда распространялся в списках. Возможно также, что приведенные выше заголовки входящих в этот сборник сочинений были даны москвичом: челобитная «послана к великому государю из Соловецкого монастыря», «чесо ради не приемлют (они! — **Н. Б.**) новыя изложенныя веры». Это наблюдение приводит нас вновь к личности московского инока Авраамия, причастность которого к составлению сборника соловецких документов в период между 1669 и 1672 гг. нельзя полностью отрицать, тем более что некоторые рукописи, включающие названный соловецкий цикл сочинений, имеют в своем составе собственные сочинения инока Авраамия [94]. Чрезвычайно популярен был этот сборник в Выго-Лексинском монастыре, где была создана большая часть сохранившихся до нашего времени его списков. Характерно, что за исключением Пятой соловецкой челобитной, ни одно из входящих в сборник сочинений не распространялось в старообрядческой письменности отдельно, вне названного цикла, так как не имело, каждое по отдельности, достаточного веса и значения как памятник публицистики. Взятые же в совокупности, эти соловецкие документы хорошо дополняют текст Пятой соловецкой челобитной, рисуя объективную и яркую картину положения в Соловецком монастыре накануне восстания.

По материалам, использованным в данном разделе работы, отчетливо видно, как обширное догматико-полемическое сочинение соловецких монахов, написанное на базе богатых источников соловецкой библиотеки-книжницы в 60—70-х гг. XVII в., сразу же стало основополагающим, «базовым» сочинением для появления сокращенных и более популярных в народе сочинений того же жанра: Пятой соловецкой челобитной в двух ее редакциях, сочинений инока Авра-

амия, дьякона Федора Иванова и других, в которых была изложена сущность церковной реформы патриарха Никона по «исправлению» богослужебных книг и обрядов в том виде, как ее понимали старообрядцы.

ТЕКСТОЛОГИЧЕСКАЯ РАБОТА СОЛОВЕЦКИХ КНИЖНИКОВ

Ранее мы уже говорили о роли крупных монастырских библиотек для текстологической и источниковедческой работы старообрядческих книжников-традиционалистов по проверке и обличению реформированных церковных книг и обрядов. Особенно велика в этом плане была роль Соловецкой библиотеки, куда монахи-старообрядцы имели доступ и где они сумели организовать детальное исследование, в результате которого увидели свет такие крупные догматико-публицистические памятники, как «Сказание о новых книгах» и Пятая соловецкая челобитная. Составители «Сказания» — казначей Геронтий и архимандрит Никанор, в целях придания своему сочинению большего авторитета и следуя монастырской традиции, самым тщательным образом фиксировали как в самом тексте памятника, так и на полях рукописи все ссылки на использованные ими источники — рукописные и печатные книги монастырской библиотеки. Общее количество книг, привлеченных ими к работе, составляет 84 названия, на которые в сочинении имеется свыше 300 ссылок.[95] Благоприятным для нашего анализа явилось то чрезвычайно редкое обстоятельство, что большая часть использованных составителями «Сказания» рукописных книг сохранилось до наших дней в составе рукописной части Соловецкой библиотеки, хранящейся в настоящее время в ГПБ и БАН России.[96] Выявление и анализ этих источников дает уникальную возможность не только определить конкретную источниковую базу старообрядческой письменности вообще, но и показать методы работы древнерусских книжников середины XVII в., приемы использования ими древнерусских письменных памятников самого разнообразного содержания, начиная от летописей, исторических сказаний и житий и кончая юридическими и иконографическими памятниками, лексиконами и грамматиками.

Важно подчеркнуть то обстоятельство, что «Сказание» было, по всей видимости, выполнено соловецкими иноками по заказу их московских единомышлеников — старообрядцев. Такой заказ был обусловлен не только общепризнанным авторитетом соловецких книжников как стойких приверженцев

древнерусской культурно-исторической традиции, но и наличием в их распоряжении одной из богатейших в стране древнерусских библиотек, насчитывавшей в описываемое время почти 1,5 тыс. рукописных и печатных книг.[97] Как известно, для русского средневековья всегда был характерен строгий контроль церкви и государства за использованием книг государственных и монастырских библиотек, куда старались не допускать иноверцев и всех подозреваемых в какой-либо ереси. Поэтому для представителей старообрядческой церковной оппозиции с самого начала был закрыт доступ в эти библиотеки. С большим трудом доставали московские старообрядцы необходимые им для ведения полемики с «никонианами» документы и книги через посредство сочувственно настроенных представителей епископата, а также игуменов некоторых монастырей. С ряда важных документов и книг старообрядцам удавалось снять копии, некоторые из которых сохранились. Вот почему представившаяся возможность использовать для ведения идеологической борьбы книги из соловецкой библиотеки была ими сразу же реализована.

Благоприятная обстановка для работы над «Сказанием» сложилась в Соловецком монастыре начиная с февраля 1666 г., в связи с отъездом соловецкого архимандрита Варфоломея в Москву на открывавшийся церковный Собор. По-видимому, в это же время соловецкие монахи получили доступ к новоизданным «никонианским» служебникам, хранившимся с 1658 г. под запором в монастырской Казенной палате, и организовали работу по их сличению с соловецкими харатейными служебниками. Осенью 1666 г. в Соловецкий монастырь был прислан из Москвы архимандрит Сергий, которому от имени царя и церковного Собора было поручено провести следствие о неповинующихся распоряжениям властей монахах и заставить непокорных служить по новоисправленным книгам. Одним из важных поручений, данных Сергию от властей, до которых, видимо, дошла весть о ведущейся в монастыре работе по критике новоисправленных книг, было под любым благоверным предлогом пресечь эту работу. «Велено нам у них — сообщал Сергий в своем «Донесении» московскому Собору 6 октября 1666 г. — в монастыре в книгохранилище древние книги приискав, досмотреть, и которые древние книги будут годны к соборному деянию, и те книги из книгохранительницы взять к Москве с роспискою. И они нас в книгохранительную полату не пустили, учинились силны, и книг древних никаких не сказали»[98]. После

краха миссии архимандрита Сергия и его отъезда из монастыря, работа над «Сказанием» была продолжена вплоть до отъезда архимандрита Никанора в Москву по вызову церковного собора в феврале 1667 г. В августе того же года Никанор известил монахов о назначении в монастырь нового архимандрита Иосифа и о предстоящем его приезде в обитель вместе с прежним архимандритом Варфоломеем. Готовясь к новому диспуту с посланниками властей, соловецкие монахи составили новую Пятую соловецкую челобитную с подробным изложением расхождений старых книг с новыми. Труд ее составления взял на себя монастырский казначей Геронтий, использовавший в своей работе материалы «Сказания о новых книгах». К приезду из Москвы архимандритов Иосифа и Варфоломея Челобитная была составлена, 15 сентября читалась на монастырском соборе, а 22 сентября была отправлена в столицу с соловецким старцем Кириллом.

Значительное место в «Сказании» занимает разбор текстологических «исправлений», внесенных «никонианами» в самый первый из напечатанных в период церковной реформы служебников, так называемый «Служебник крупной печати», каковым является московское издание 1655 г. в 4°, имеющее постраничную пагинацию. Составители «Сказания» цитируют содержащееся в Служебнике чтение о том, как перед началом божественной литургии «священник входит в храм и совокупився со дьяконом, глаголют вход к божественной службе. . .». При этом они ссылаются на л. 262 названной книги. В действительности указанный текст находится на с. 166—167 Служебника 1655 г. и отсутствует в позднейших московских изданиях, где слово «совокупися» в вышеприведенной цитате заменено на «соеденися». Та же «ошибка», с указанием на «неверный» лист, перешла в текст Пятой соловецкой челобитной, а также в текст Челобитной инока Авраамия, написанной в 1670 г. Между тем эта «ошибка» в ссылке на лист издания Служебника таковой в действительности не является. При подробном анализе всех ссылок «Сказания» на имеющиеся в «Служебнике крупной печати» текстологические «искажения» выясняется, что и другие ссылки на листы этого издания оказались смещенными. Соотношение между указаниями на листы (страницы) Служебника 1655 г. и действительным местонахождением процитированных текстов в этом издании можно представить в следующем виде:

Ссылки в «Сказании» на листы Служебника 1655 г. Лист	Расположение текстов в Служебнике Страница	Разница (в листах)
262	166	96
292	189	103
331	≈207[99]	124
355	244	111

Прослеживеатся определенная закономерность в цифрах, указывающих на росхождение между якобы ошибочным и истинным расположением текстов в книге, на которую ссылается автор «Сказания». Как видим, эта разница держится где-то на уровне 100 листов. Перед нами явно не ошибка писца и не предпринятая им попытка «пересчитать» страницы цитируемой им книги на привычную для древнерусского книжника полистную пагинацию. Очевидно, что составитель «Сказания» имел перед собой не издание Служебника 1655 г., а его рукописную копию, на листы которой он и ссылался. Такая копия (размером, очевидно, в восьмую долю листа), снятая тайно или же тайно ввезенная в монастырь, могла быть использована здесь для подготовки обличительных материалов против церковной реформы задолго до осени 1666 г. Это предположение отодвигает возможный срок начала работы соловецких книжников над «Сказанием» ближе к началу 60-х гг. XVII в. [100]

«Сказание о новых книгах» имело своей целью документальное обличение церковной реформы, осуществленной патриархом Никоном и его помощниками в 1653—1658 гг. Сочинение построено на подробном разборе новоизданных богослужебных и учительных книг, выявлении тех «исправлений», которым московские реформаторы подвергли старые богослужебные тексты, как печатные, так и рукописные. Особенно задевало соловецких монахов то обстоятельство, что церковная реформа подрывала в народе традиционно высокий авторитет соловецких старцев в делах веры, обвиняя их в невежестве и застарелых богословских заблуждениях. «И учат нас, — пишут авторы «Сказания», — ныне сызнова новой вере, яко же мордву или черемису, аки отнюдь не знающих закона божия и православныя християнския веры; и тем православней нашей вере и прародителем государевым в православии сияющим до конца поругалися и от иноверных в понос и уничижение сотворили, понеже видя они, иноземцы, ныне у нас в Росийском государстве толикое о вере смятение

и нововводныя обычая и церковныя раздоры, многия, ругаяся нам, посмехаются и говорят, бутто мы истинныя православныя веры до сей поры не знали, а буде де знали, ино ныне заблудили, понеже де нынешняя ваша вера и книги с прежними ни в чем не сходятся ни близко. И нам противу их ругательства иным отвещать стало нечем, понеже укоряют нас делом...» [101]

Для доказательства своей правоты соловецкие книжники постарались рассмотреть и подробно проанализировать в «Сказании» не только тексты пяти вышедших при патриархе Никоне изданий «исправленных» служебников 1655, 1656, 1657 (два) и 1658 гг. и предшествовавшее им «никонианское» издание 1652 г., не подвергшееся исправлению, но также Цветную триодь 1653 г., часословы 1653 и 1655 гг., Ирмологий 1657 г., Потребник 1658 г., Псалтырь 1658 г., Псалтырь с восследованием 1660 г. Разбору и критике подверглись также выпущенный Никоном антистарообрядческий сборник «Скрижаль» 1656 г., «Жезл правления» Симеона Полоцкого 1667 г. и напечатанная во Львове в 1662 г. книга Иоанна Дамаскина «Небеса». Авторы «Сказания» отмечают большую небрежность редакторов и справщиков Печатного двора при подготовке ими к печати новых книг. Особое возмущение вызвал у них список опечаток — вещь небывалая в русском книгопечатании, — приложенный издателями к миниатюрному изданию Псалтыри с восследованием 1660 г. «Напечатали в тех же малых псалтырях, — пишут соловецкие книжники, — от задния цки больших и малых описей без мала сто, а где, в котором месте кою опись в той книге яве — яко нарочно положили. И то они напечатали имянно и покинули не исправя, а велят после себе исправять нам. А прежде сего отнюдь того не бывало, ибо не исправя описей в книгах на соблазн, паче же на грех, в мир отнюдь не выпущали и тем смуты и расколу в церквах божиих и во всем мире не творили...» [102]

Соловецкие книжники-традиционалисты, в отличие от «западников», утвердившихся с 1653 г. на московском Печатном дворе, нумеровали изготавливаемые ими книги полистно, как издавна велось на Руси. При ссылках на новые «никонианские» издания, а также на книги, изданные за рубежом — в Киеве, Львове и Вильне, составители «Сказания» игнорировали имевшуюся в этих изданиях постраничную пагинацию, указывая, как и в случае со Служебником 1655 г., вместо страницы (а порой и столбца)[103] лист в цитируемой

книге. В ссылках на источники в «Сказании» часто указывается размер издания или рукописи в традиционных обозначениях: «в десть» (современная F° или 2°), «в полдесть» (современная 4°) и «в четверть» (современная 8°). Одно из упомянутых нами миниатюрных изданий — Псалтырь с восследованием 1660 г. в 12-ю долю листа — обозначена в сочинении как «Псалтырь четвертная... малая». Благодаря наличию этих ссылок с указаниями на листы, имеющиеся в текстах главы и зачала, обширному цитированию или пересказу книжных текстов мы можем во многих случаях точно определить, какое именно издание или какую рукопись использовали в своей работе составители «Сказания о новых книгах».

Поскольку многие рукописи соловецкой библиотеки имели в старину индивидуальные названия, присваиваемые им большей частью по именам прежних владельцев или монастырских вкладчиков, такие рукописи можно узнать и идентифицировать, сопоставляя их названия, сохранившиеся в ссылках «Сказания», с вкладными и владельческими записями, дошедшими до нас в оригиналах. Так, в «Сказании» имеются ссылки на «Летописец Иоасафа Сороцкаго в полдесть». В казанском «Описании» эта рукопись обозначена как «Сказание Авраамия Палицына с Хронографом, дачи Иоасафа Сороцкого» (XVII в., в 4°, на 567 л.).[104] Поскольку на одном из листов Никаноровского сборника есть помета: «писано о сем в Троицком приступе», т. е. дана ссылка на «Сказание» Авраамия Палицына, очевидно, что использовалась именно вышеназванная рукопись. В другом месте «Сказания» приведена ссылка на «Летопись в полдесть старца Никиты Котельникова дачи». Очевидно, что в данном случае имелся в виду Хронограф с вкладной записью «старца Никиты Котельникова» (в 4°, XVII в., на 492 л.).[105] При ссылке составителей «Сказания» на «Хронограф Щелкалов в десть» имелся в виду монастырский Хронограф «дачи в монастырь дьяков Щелкаловых» (XVII в., 2°, на 533 л.).[106] В «Сказании» мы находим ссылки на «Служебник игумена Досифея харатейный»[107] «Служебник Филиппа митрополита»,[108] «Потребник письменный в десть Макария митрополита дачи», датированный 1505 г.,[109] «Иакова Жидовина толковые пророчества»,[110] «Катехизис большой дестевый»,[111] Кормчую, которая «писана при великом князе Василии в лето 7027».[112] Упомянем также рукопись, названную в «Сказании» «Главы духовного закона, древняя письменная кни-

га». Эту книгу, зафиксированную в «Описании» под названием «Главник»[113] и хранящуюся ныне в БАН России, удалось идентифицировать благодаря такому же названию, проставленному на ее форзацном листе почерком XVII в., а также приведенной в «Сказании» цитате из начала ее 12-й главы.[114]

Некоторые из рукописей, на тексты которых ссылаются составители «Сказания», удалось выявить в Соловецком собрании ГПБ лишь ориентировочно, другие же, как выяснилось, позднее исчезли из соловецкой библиотеки. Так, например, из степенных книг, которых в 1676 г. в Соловецком монастыре было две, ныне сохранилась лишь одна «дачи старца Ильи» в 1663 г.[115] Эту ли книгу, или утраченную еще в XVII—XVIII вв. использовал в своей работе автор «Сказания», остается только гадать. Несколько неопределенной является ссылка автора «Сказания» на «служебники соловецкие харатейные новгородские». Однако поскольку в соловецкой библиотеке ныне хранятся два пергаменных служебника XIII в. в 4°.[116] то использованы были для текстологической работы, видимо, именно они. Для индентификации в Соловецком собрании ГПБ некоторых из рукописных книг, использованных при написании «Сказания», потребовалось провести небольшие розыскания. Так, названной в «Сказании» книги «Сын церковный» не оказалось в настоящее время в Соловецком собрании. Однако в середине XIX в. архимандрит Игнатий указал на хранившиеся там «пять книг Иосифа Волоцкого... в одной писан Сын церковный».[117] Эта рукопись, под названием «Устав Иосифа Волоцкого XVII в. в малую 8° на 377 л.», включающая статью «О сыне церковном», действительно сохранилась в Соловецком собрании.[118] Другая использованная в «Сказании» рукопись, названная здесь «Григорий Омиритский», по описи 1676 г. числилась в библиотеке в двух экземплярах: «Григория Амиритскаго прение с Ерваном жидовином в полдесть старая; другая новая, дачи старца Сергия Псковитянина».[119] Архимандрит Игнатий также называет «Житие св. Григория еп. Омиритского и прение его с Ерваном Жидовином» в списке XVII в.[120] Видимо, та же рукопись зафиксирована в «Описании» «Житие Григория Омиритского с прибавлением» в 4°, XVII в., на 430 л.[121] Заметим, что у архимандрита Никанора имелась собственная келейная рукописная книга «Сборник», содержавшая Житие Григория Омиритского, прение его с Ерваном Жидовином, а также жития: Федора Едесского, списанное Василием Амасийским,

и Саввы Сербского, списанное Дометианом. Эта рукопись в 4° на 344 л., переписанная «тщательной и красивой скорописью XVII в.,», возможно, с одного из двух названных оригиналов, сохранилась в Соловецком собрании.[122]

Особый интерес представляет судьба соловецких рукописей с сочинениями Максима Грека, использованных в «Сказании». Среди 12 дополнительных глав редакции сочинения в Никаноровском сборнике четыре главы целиком заняты текстами сочинений этого писателя. Здесь находятся: 1) «Сказание о Максиме Философе...» в пространной редакции, часто открывающее сборники его сочинений;[123] 2) «Сказание о переводе Псалтыри Максима Грека» Нила Курлятевых, где он описал свою совместную работу с Максимом по переводу Псалтыри;[124] 3) Слово «от Книги Максима Грека» (на поле: «гл. 43») или (по оглавлению): «Словцо о том, яко промыслом божиим, а не звездами и колесом счастия всяческая устраяются». Нач.: «Многа и саморазлична прочет писания християнска...»;[125] 4) «Того же Максима Грека обличение глав, их же изложи Николай Немчин на правое богословие всесвятого духа. От слова 79-го». Нач.: «В Москве царствующем граде...»[126] Это дополнительное предисловие к нижеследующему слову; 5) «Слово противу тщащихся звездозрением предрицать о будущих и о самовластии человеческом. 50». Нач.: «Аще убо христианстей...»[127] Кроме перечисленных слов Максима Грека и сказаний о нем, в основном тексте «Сказания» имеются многочисленные ссылки на сочинения этого автора с указаниями на две книги: «полную» и «малую». В ссылках на «малую» книгу Максима Грека присутствуют, как правило, указания на 40-ю главу Собрания сочинений этого автора, что позволяет думать, что использовалось так называемое «Соловецкое» собрание сочинений писателя, в котором 40-я глава содержит «Сказание, како знаменоватися крестным знамением».[128] Составители «Сказания» могли использовать для своей работы три соловецкие рукописи, содержащие «Соловецкое» собрание (ГПБ, Соловецкое собр. № 494/513,[129] 496/515[130] и 497/516),[131] датируемые все XVI в. Что касается «полной» книги сочинений Максима Грека, то составители «Сказания» дали разъяснение, что это была книга «Ноксинского дачи». Как удалось установить А. Т. Шашкову, сделавшему подробный анализ имеющихся в «Сказании» ссылок на этот источник,[132] книга «дачи Феодосия Ноксинского» пропала из Соловецкого монастыря уже к началу XVIII в. и

оказалась в конце XIX в. у крестьянина-старообрядца А. Д. Молехонова из д. Бобрюхова Балахнинского у. Нижегородской губ., где ее увидел и кратко описал С. А. Белокуров.[133] Недавно эта рукопись была обнаружена в Парижской Национальной библиотеке, где хранится под шифром: Slave № 123.[134] Рукопись А. Д. Молехонова имеет редкий, более нигде не встречающийся состав, как можно судить по 10 главам (1—5 и 109—113), перечисленным в описании С. А. Белокурова, причем названия глав полностью соответствуют имеющимся в «Сказании» ссылкам на эту книгу. Отметим, что в протографе Никаноровского сборника — Геронтиевском сборнике — среди семи дополнительных глав, оставшихся не переписанными в названный сборник «тесноты ради невмещения», названы «Исповедание веры» Максима Грека (входившее в качестве 1-й главы в книгу «дачи Феодосия Ноксинского»), а также текст, названный здесь «Ответ общий», который можно соотнести со «Словом ответным к Николаю латынину», помеченному в описании книги А. Д. Молехонова как 5-я глава. Такое отождествление текстов, имевшихся в протографе Никаноровского сборника, с книгой Молехонова (Slave № 123), подтверждают имеющиеся в этом сборнике ссылки на те же 1-ю и 5-ю главы «полной» книги Максима Грека.

С несколько меньшей степенью достоверности можно определить рукописи, из которых в протограф Никаноровского сборника было переписано «Сказание о переводе Псалтыри Максима Грека», написанное Нилом Курлятевых. В казанском «Описании» отмечено, что это «Сказание» было переписано в Псалтырь письма известного книжника Сергея Шелонина (ГПБ Соловецкое собр. № 741/851)[135] из более древней Псалтыри (Там же № 753/863),[136] где оно только и имелось в составе книг Соловецкой библиотеки. Одна из двух названных рукописей и послужила оригиналом для нового списка, вошедшего затем, в качестве 80-й главы, в состав дополнительной части «Сказания» в редакции, представленной Никаноровским сборником.

Не следует, однако, преувеличивать значение самостоятельных текстологических разработок соловецких книжников при их обращении к источникам. Зачастую для своих композиционных построений они использовали не только отдельные мысли, выводы и доказательства, но и целые фрагменты и текстологические «блоки» из сочинений других старообрядческих авторов, взятые вместе со ссылками на источники —

книги и рукописи других библиотек и архивов. Однако это вполне укладывалось в традиции древнерусских книжников и ничуть не умаляет роли самостоятельных текстологических изысканий соловчан и их вклад в критику церковной реформы. На примере работы соловецких монахов по подбору источников и формированию текста «Сказания о новых книгах», мы можем ясно представить себе процесс создания средневекового полемического сочинения, написанного при использовании значительного количества книг крупной монастырской библиотеки. Становится очевидным, насколько важной была роль базовой библиотеки при создании крупных догматико-публицистических памятников, в которых получали отражение не только индивидуальности составителей и авторов, но также объем и своеобразие имевшейся в их распоряжении источниковой базы. [137]

СОЧИНЕНИЯ ДЬЯКОНА ИГНАТИЯ СОЛОВЕЦКОГО

Игнатий Соловецкий, черный дьякон, писатель и идеолог старообрядческого движения, впервые упоминается в источниках, начиная с 1666 г., когда он принял активное участие в спорах об исправлении богослужебных книг и обрядов и идеологической борьбе, развернувшейся в стенах Соловецкого монастыря накануне Соловецкого восстания 1668—1676 гг. Уже в это время Игнатий выступил проповедником особого учения о «правильном» написании титлы на кресте Христове: «IХЦС» («Исус Христос Царь Славы»), вместо еретического и глумливого — по его мнению — написания: «IНЦI» («Исус Назарянин Царь Иудейский»). Учение это нашло последователей среди части соловецких монахов и было кратко изложено Игнатием в его Челобитной, адресованной царю Алексею Михайловичу. [138] В конце 1666 или в начале следующего (1667 г.) Игнатий, следуя пророчеству местного юродивого Гурия, с группой монахов покинул монастырь. С этого момента главным его занятием становится пропаганда главных идей старообрядчества и собственного учения о титле на кресте. Хорошо знавший Игнатия инок Евфросин, примирившийся к тому времени с официальной церковью, писал о нем в 1691 г.: «Книгам был читатель, и охочь и досуж, а мудрованейце иное имел, и Бог знает какое: титлу на кресте не принимал и великую книгу на то собрал». [139] Инок Евфросин рассказывает типичный случай, бывший с Игнатием, который однажды в Пошехонье «к дворянину Феодору... на двор взошол и на крыльце увидел распятие с тит-

лою (еретическою — **Н. Б.**). Верняся назадь и не поклоняся кресту пошол и: недостоить — рекл — с сими человеки молитися и ясти».[140] Около двадцати лет Игнатий скрывался от преследований, ведя жизнь странствующего проповедника, укрываясь сначала в Спасском монастыре возле Каргополя, затем в Курженской обители и иных местах. В эти годы он встречался и вел переписку с игуменом Досифеем, иноком Корнилием и другими руководителями старообрядчества, оставаясь фактическим главою старообрядцев в Поморье.

Самым крупным догматическим сочинением инока Игнатия является «Книга о титле на кресте Христове», которая, по свидетельству инока Евфросина «широко обносилась во христианех». Книга эта дошла до нас лишь в отрывках, как, например, в рукописи ИРЛИ, Усть-Цилемское собр. № 19, под заголовком «О титле». Небольшой фрагмент из этой книги издан П. С. Смирновым.[141] Наряду с учением о написании титлы на кресте, дьякон Игнатий слыл проповедником широко распространившегося в эти годы старообрядческого учения о последнем времени и пришествии Антихриста, применительно к переживаемому страной острому периоду сопротивления церковной реформе. Жестокое преследование сторонников «старой веры» духовными и светскими властями привело Игнатия к убеждению, что с 1666 г. «на Москве царствует Титин», т. е. «преисподний бес» и единственным спасением от его пут является самосожжение. Начавшись в Поволжье еще в начале 70-х гг., как реакция на жестокие преследования старообрядцев, коллективные самосожжения вскоре перекинулись в Поморье. Активно участвуя в пропаганде среди местных крестьян этой крайней формы социально-религиозного протеста, Игнатий выступил организатором самого крупного самосожжения, происшедшего 4 марта 1687 г. в Палеостровском монастыре, специально захваченном старообрядцами для этой цели. Палеостровский монастырь был избран Игнатием не случайно. Именно здесь, согласно распространенной у старообрядцев легенде, был сожжен, по приказанию патриарха Никона, первый мученик за «старую веру» епископ Павел Коломенский. В организованной Игнатием «гари», забравшей 2700 жертв, погиб и он сам, заслужив в среде своих последователей славу мученика Палеостровского.

Из литературного наследия, относящегося к последним годам жизни инока Игнатия, наибольший интерес представляет найденная и изданная нами его Челобитная — плач

о погубленном монастыре, обращенная к царю Федору Алексеевичу от имени «последнего остальца соловецкого» (1676 г.). В ней образно, с упоминанием ранее неизвестных подробностей, описаны взятие Соловецкого монастыря воеводой Иваном Мещериновым и последовавшие за этим жестокие казни его защитников.[142] Последним по времени написания сочинением Игнатия является его «Исповедание» (1682 г.), представляющее собой своеобразную «прокламацию социального отчаяния низов России... решившихся в своей оппозиции к феодальному государству на крайнюю меру — на самосожжение».[143]

Сочинениям Игнатия Соловецкого не слишком повезло в старообрядческой письменной традиции. Это объясняется как тем обстоятельством, что этот странствующий пропведник и писатель долгое время не имел постоянного местопребывания и круга последователей, так и проповедуемым им специфическим учением «о титле на кресте Христове», нашедшем отражение в той или иной мере в каждом его сочинении. Это учение не было принято и поддержано поморским старообрядчеством, что обусловило ограниченное распространение в списках сочинений этого писателя и их сравнительно плохую сохранность.[144] Большая часть сохранившихся и известных нам сочинений Игнатия Соловецкого дошла до нас лишь в нескольких списках, как правило, неполных или дефектных. Ввиду этого их изучение представляет известную трудность как в плане разыскания сохранившихся отрывков и фрагментов, так и в плане реконструкции в полном объеме созданных Игнатием сочинений.

Самым ранним сочинением дьякона Игнатия является его Челобитная, написанная еще в Соловецком монастыре в 1667 г. и адресованная царю Алексею Михайловичу. Эта Челобитная была опубликована П. С. Смирновым по единственному сохранившемуся списку Казанской духовной академии № 2122.[145] Уже в этом сочинении Игнатия, вряд ли когда-либо посылавшемся царю, уделено значительное место учению о титле на кресте. Наиболее обстоятельно и подробно дьякон Игнатий изложил свое учение о титле на кресте в сочинении, известном под названием «Дьякона Игнатия книга о титле на кресте».[146] П. С. Смирнов, впервые издавший это сочинение Игнатия по его единственному неполному списку Румянцевского музея,[147] назвал его «книгой» вслед за иноком Евфросином.[148] В самой рукописи сочинение озаглавлено «Писание священнодиакона соловецкаго Игнатия,

прежде бывшаго отца и страдальца, обличительно о написании титлы I.Н.Ц.I. на кресте Христове». В. Г. Дружинин в своем справочнике-указателе старообрядческим текстов не сообщил никаких дополнительных сведений об этом сочинении, хотя и обнаружил в своем рукописном собрании в одном из сборников XVIII в. (БАН, собр. Дружинина № 118(149), л. 114 об. — 117) сильно сокращенный текст, трактующий о титле на кресте под заголовком: «Из Челобитной Игнатия старца палеостровскаго».[149] Введенный в заблуждение заголовком, исследователь не узнал сочинения, сочтя найденный им текст за выдержку из особой, неизвестной Челобитной дьякона Игнатия.[150] Между тем в этом сборнике имеются лишь выписки из «книги» Игнатия о титле на кресте. Заголовок же, в котором эти выписки названы Челобитной старца Игнатия, свидетельствует о том, что вышеназванная «книга» первоначально входила составной частью в Челобитную Игнатия, адресованную, как мы увидим ниже, царю Федору Алексеевичу.

Найденная нами новая Челобитная дьякона Игнатия Соловецкого является одним из самых важных его сочинений, создание которого связано с поворотными событиями в жизни страны — взятием царскими войсками Соловецкого монастыря и казнью его защитников и последующей смертью царя-мучителя Алексея Михайловича. Кроме того, сочинение обладает очевидными литературными достоинствами и является ценным историческим источником. Все это обусловило необходимость всестороннего исследования этого памятника старообрядческой письменности. Особенно важное значение имеет текстологическое исследование Челобитной. В ходе наблюдений над различными списками «книги» (или ее фрагментов) о титле на кресте и других текстов, тесно связанных с Челобитной, мы смогли получить более верное представление как о сочинении соловецкого дьякона в целом, так и о соотношениях отдельных его частей.

При изучении Челобитной Игнатия помимо небольшой части ее текста, изданной П. С. Смирновым, мы пользовались списком ИРЛИ, Усть-Цилемское собр. № 19,[151] а также списками БАН, три из которых хранятся в собрании В. Г. Дружинина. На один из списков своего собрания (№ 118(149)), относящийся к XVIII в., указал сам В. Г. Дружинин как на выдержку из неизвестной Челобитной. Другой список (собр. Дружинина № 605), датируемый нами второй половиной XVIII в.,[152] особенно интересен, так как содержит

текст сочинения Игнатия в более полном виде, чем все остальные списки, включая изданный П. С. Смирновым. Правда, и этот список имеет пропуски текста, хотя, по-видимому, не очень обширные. В нем сочинение озаглавлено «О надписании титлы. От Челобитной Игнатия старца, Соловецкаго монастыря бывшего диякона и еклисиарха». Третий список собрания В. Г. Дружинина — № 232(277), датированный 90-ми гг. XVIII в.,[153] содержит сильно сокращенный текст, озаглавленный «Из Челобитной преподобнейшаго Игнатия отца. О титле Пилатовой». Мы видим, что во всех трех названных списках сочинение о титле на кресте рассматривается переписчиками XVIII в. как часть некой челобитной, написанной старцем Игнатием Соловецким. Более того, один из этих списков (№ 605) содержит приписку, находящуюся в конце текста сочинения о титле и поясняющую, из какой именно челобитной извлечен этот текст: «Сия Челобитна списана от старца Игнатия Соловецкаго царю Федору Алексеевичу в лето 7185 году октября в 5 день». Приписка эта очень важна для нас и потому, что она содержит точную дату написания Челобитной, а также имя адресата — царя Федора Алексеевича.

Большое значение в дальнейшем исследовании Челобитной дьякона Игнатия Соловецкого, написанной 5 октября 1676 г., имела находка в 1965 г. археографической экспедицией в деревне Кучеполда Каргопольского района Кучеполдского сборника (БАН, Каргопольское собр. № 20).[154] Этот сборник, датируемый 50-ми гг. XVIII в.,[155] содержит первую часть Челобитной дьякона Игнатия. Рукопись была использована нами при издании этого памятника.[156] Как удалось установить, Кучеполдский сборник был написан каргопольцем Ануфрием, совершившим в середине XVIII в. поездку в Выго-Лексинский монастырь.[157] Занимаясь в монастырской библиотеке, Ануфрий делал выписки из различных книг в свой сборник и, помимо Челобитной Игнатия, переписал в него также «Послание федосеевцев на Выг», содержащее вопросы о «титле» на кресте, ссылки на сочинения Игнатия (ок. 1745 г.) и «Свидетельства очевидцев о самосожжениях в Каргополье и на Мезени».[158] Как видно, выговские старообрядцы-поморы, хотя и не разделяли учения соловецкого старца Игнатия, но хранили его писания, очевидно, для практических целей полемики с последователями его учения о написании титлы.

Какое же место занимает догматический текст о написа-

нии титлы на кресте Христовом в полном авторском тексте Челобитной дьякона Игнатия? Естественно, что этот текст, не обладающий признаками эпистолярного жанра, не мог находиться в начале Челобитной. Он мог явиться лишь продолжением текста, включавшего «челобитье» в собственном понимании этого термина. Доказательства этому мы находим в содержании самого сочинения о титле. Начнем со списка, изданного П. С. Смирновым по рукописи Румянцевского собр. № 761. Здесь сочинению предпослано небольшое авторское обращение, начинающееся словами: «Плачь Рахиль, возстени, возстени, духовный Вифлиеме, небеснаго доме хлеба!..» В этом небольшом обращении автор обличает «осквернителей» и «разорителей» истинной христианской церкви «Ныне вопиет наша святая Соловецкая обитель мною многогрешным чернецем, прежних постриженников последним остальцем», — восклицает он. Однако это авторское обращение слабо связано с последующим текстом о титле на кресте. В рукописи БАН, собр. Дружинина № 605, сочинению о титле на кресте также предшествует рассматриваемый отрывок, но здесь заголовок сочинения помещен между ним и последующим текстом о титле, что свидетельствует о сознательном разделении писцом слабо связанных между собой по смыслу частей сочинения. В списке Усть-Цилемского собр. № 19 тот же отрывок вообще вынесен в конец сочинения и следует после сокращенного текста о титле; в этом списке отрывок заканчивается молитвой, отсутствующей в других списках. Наконец в Кучеполдском списке БАН, содержащем вновь найденную нами часть Челобитной дьякона Игнатия, рассматриваемый отрывок занимает свое изначальное место в авторском тексте Челобитной, а именно — в конце ее первой части (обращение к царю и рассказ о соловецких страдальцах). После этого, отделенная словом «ниже», следует вторая часть Челобитной — сочинение о титле на кресте, представленное в сокращенном виде. Таким образом, Кучеполдский сборник содержит единственный список Челобитной 1676 г., где обе части этого обширного сочинения объединены (точнее сказать: еще не разъединены), что может служить подтверждением нашей гипотезы о первоначальной общности рассматриваемых текстов.

Из наблюдений над всеми шестью названными списками, содержащими тексты из Челобитной дьякона Игнатия, уже можно заключить, что читателей-старообрядцев в XVIII в. интересовала главным образом вторая часть Челобитной

с текстом, трактующим важный догматический вопрос о титле на кресте. Но и эту часть Челобитной переписчики стремились по возможности сократить. Что же касается первой части Челобитной Игнатия, то ее слабая распространенность в списках может быть объяснена появлением в 30-х гг. XVIII в. «Истории о отцах и страдальцах соловецких» Семена Денисова. Это сочинение постепенно вытеснило из читательского обихода Челобитную Игнатия, заключавшую в себе, по выражению самого автора, лишь «похвалу вкратце» казненным соловецким инокам.

Первая часть Челобитной дьякона Игнатия начинается обращением к царю от имени «бедных остальцев соловецких», т. е. бывших соловецких монахов, оставшихся в живых после взятия монастыря и казней 1676 г. Себя автор Челобитной считает выразителем воли и желаний этих людей, вместе с которыми он, по его мнению, представляет перед Богом и людьми всю поруганную Соловецкую обитель.

Царь, к которому обращается автор, в Челобитной по имени не назван. Перед ее читателями возникают как бы образы двух различных царей. Под царем, который «люто и яро возъярися» на соловецких иноков «и, аки лютый зверь неукротимо возлютися», за что «от жития сего посекаемь бывает безвремянно» — по-видимому, подразумевается недавно умерший царь Алексей Михайлович, за которым, как мы знаем, старообрядцы закрепили наименование «антихристова рога». Другой царь, к которому обращается автор («к своему царю самодержцу к вам прибегаем»), — вероятно, только что взошедший на трон царь Федор Алексеевич. Абстрактность образа этого царя в Челобитной, а также сама ее форма, идущая в разрез с традиционной, ставит перед нами вопрос о том, предназначалась ли Челобитная в действительности для посылки к царю или форма челобитной была использована Игнатием лишь как чисто литературная, придававшая сочинению публицистическую окраску. Представляется вероятным, что привычная эпистолярная форма челобитной к царю была использована автором для более успешного распространения в народе своего сочинения. Что же просит Игнатий у царя для оставшихся в живых после разгрома монастыря соловецких иноков? Прежде всего «обороны» от «еретических человек», которые «бедных страшливых горчаков нудят к своему злому еретическому умыслу приступити», т. е. принять «новую еретическую веру». Игнатий ищет у царя «расправу разсудну» и «покров крепок», на которые

он и стоящие за ним остальцы» имеют все основания претендовать как верные подданные. Дьякон Игнатий обращается к царю как к главе светской власти с жалобой на власти церковные. Он просит царской милости к «бедным, скитающимся в тесноте нужно» соловецким выходцам, вынужденным «от всяких теснот нужных погибель приимати», ждущих «з благою надеждею последняго смертнаго часа» и тем не менее выполняющих свой духовный долг — пропаганду «кротко изливаемого... книжного учения», от которого в народе уже созрели «воспитанные плоды».

От обращения к царю автор Челобитной переходит к обращению-молитве святым отцам соловецким, «новым исповедникам», с просьбой ходатайствовать от его имени перед Богом: «Умолите его, света, — просит Игнатий — прошение горкое да исполнит, да преложит царево сердце на кротость и святую обитель от растленных человек очистит да предаст бедным остальцам без прещения и страха». «Аще тако милость от него (Бога — **Н. Б.**) испросити богатно, — продолжает автор, — то не отрекуся... тогда вашего страдания подвиги похвалити и украсити». Это обет Игнатия на будущее, обещание написать подробную историю соловецких мучеников. Весь последующий текст Челобитной, представляющий собой описание страданий и подвигов соловецких иноков, рассматривается автором лишь как «похвала вкраце». Для более обстоятельного сочинения о «страдальцах» автор, по его словам, не имеет в настоящее время «и времени и места». Игнатий просит у Бога помощи, а у «соловецких страдальцев» снисходительного отношения к его труду: «не имате мене, нужника горкова, тяжестно презрети, но милость свою и щедроты имате, яко отцы к сыну». Автор подчеркивает, что именно на его долю выпала трудная и почетная задача выступить в защиту поруганной Соловецкой обители, хотя он и недостоин такой чести: «начну грубую свою сию некрасото словес к вам простирати, аще бы вы при животе своем меня и отгнасте за мое суровьство». Последняя оговорка автора бросает свет на обстоятельства, при которых он покинул Соловецкий монастырь, вопреки созданной им легенде о добровольном уходе из обители.

В начале своей деятельности в Поморье Игнатий выступал как простой проповедник, как изгнанный из монастыря за идеологические споры и неповиновение большинству инок. Трагическая гибель большинства соловецких насельников превратила Игнатия из строптивого изгнанника в духовного

преемника и продолжателя духовной борьбы соловецких мучеников. Если Челобитную царю Алексею Михайловичу писал всего лишь простой соловецкий дьякон, то автором Челобитной царю Федору Алексеевичу является уже человек, широко известный в народе, «последний осталец соловецкий», выступивший в роли защитника идей и вековых традиций Соловецкого монастыря. Стремлением Игнатия использовать свое новое положение для пропаганды собственного «сомнительного» учения о титле на кресте, можно объяснить преднамеренное объединение им в одном сочинении — Челобитной 1676 г. — столь разнородных по содержанию и назначению текстов.

Обращение к содержанию Челобитной дьякона Игнатия дает нам возможность проверить достоверность даты ее написания — 5 октября 1676 г. — содержащейся в приписке к ее тексту в рукописи БАН, собр. Дружинина № 605. Крайние возможные даты написания Челобитной можно определить без особых затруднений: это период между 29 января 1676 г. (день смерти царя Алексея Михайловича) и 27 апреля 1682 г. (день смерти царя Федора Алексеевича). Кроме того, в Челобитной имеется фраза: «святой обители нашей его (т. е. царя Алексея Михайловича — **Н. Б.**) неразсудное яростию и гневом лютым и до сего времени запустение». Как следует из имеющегося документального материала, в июне 1676 г. в Соловецкий монастырь приехал новый архимандрит Макарий с двадцатью монахами. К осени того же года общее количество монахов на Соловках, включая прежних постриженников, оставленных там на жительство, не превышало шестидесяти человек. Этих людей не хватало для ведения многочисленных монастырских служб. Архимандрит Макарий в ноябре 1676 г. писал патриарху: «Всяких монастырских промыслов запускать нельзя и не хочется, а посылать, государь, некого, в монастыре, государь, людей с нуждою».[158] Таким образом, у автора Челобитной имелись все основания говорить о «запустении» Соловецкого монастыря именно в 1676 г., так как в последующие годы монастырь постепенно оправился от разорения. Только одно место в тексте Челобитной ставит под сомнение достоверность даты, стоящей в вышеназванной приписке: «знание» ее автором факта смерти воеводы Мещеринова, взявшего монастырь и казнившего его защитников. Источники не сообщают нам точной даты смерти этого воеводы, известно лишь, что он умер вскоре после взятия монастыря. Но еще в марте 1677 г. Иван Мещеринов

допрашивался в Новгородском приказе. Обратившись вновь к тексту Челобитной, заметим, что соловецкие иноки перед казнью, обращаясь к «слуге мучителеву» пророчат быструю смерть «большаку», т. е. царю: «нас отпускай скорее, да и большак за нами тотчас будет». «Тако же и в наша лета ныне сотворися», — добавляет к этому автор Челобитной и далее продолжает: «и едино еще слово сие прорекоша: паси же ся и сам ты, мучитель, за нами вскоре. — Последнее пророческое слово изрекоша, с ним же бывающим тако». Итак, два одинаковых пророчества о скорой смерти царя и его воеводы — не слишком ли много? Можно предположить, что пророчество о смерти воеводы, также как и сообщение о его исполнении является следствием искажения авторского текста последующими переписчиками с целью отразить в сочинении важное для старообрядцев событие — смерть ненавистного воеводы — и представить ее как неотвратимую небесную кару человеку, совершившему святотатство.

Рассмотрим третью, заключительную часть Челобитной дьякона Игнатия, которую сохранил для нас сборник Усть-Цилемского собрания № 19. Содержание текстов, относимых нами к Челобитной, и порядок их расположения в этом сборнике таковы: сочинение о титле на кресте в сильно сокращенном виде с заголовком «О титле»; отрывок под заголовком: «О кресте и о крыже», отрывок о «нынешнем Адаме», который преступил Христову заповедь и небольшой отрывок с авторским обращением, который мы определили как завершающий первую часть Челобитной. Наиболее интересным из числа перечисленных здесь текстов является отрывок, названный нами условно «О Адаме нынешнем».

Текст «О Адаме нынешнем», вошедший в состав Челобитной Игнатия 1676 г., повествует, как нам представляется, о царе Алексее Михайловиче и его роли в трагическом для автора событии — гибели Соловецкого монастыря. Царь выведен в этом тексте под именем «нынешнего Адама, судьба которого сравнивается с судьбой Адама библейского, нарушившего божественную заповедь. Этот Адам-царь «Соловецкую обитель неблагодарно восхоте разорити... дабы истинное благочестие первое до конца потребити и испепелити и такову себе честь своим самовластием и самолюбием приобрете». Совершив столь жестокое и богопротивное дело, Адам-царь не раскаялся в содеянном: «У нашего же Адама покаяния не бысть нигде же и прощения со смирением не приносил, но величаво и прегордо отверже от себя божию милость

и высокоумием вознесесе и лицемерно благочестием покрыся и нимало добра являет...» Как и библейского Адама, «Адама нынешнего» тотчас же постигает Господня кара: «Егда бо святую обитель в запустения поле положиша, абие вскоре жития сего Адам отлучен бывает, яко да немедленно увидит, что ему принесе самовластие, самолюбие и преслушания и каковый труд телу и души сокрушение приобрете».

В отрывке об Адаме нынешнем нашла яркое отражение личность самого автора Челобитной — дьякона Игнатия. Как и в первой части Челобитной, здесь звучит мотив одиночества автора после трагической гибели соловецких старцев: «Отцы твоя скитатися единого оставиша и братия твоя в вечную радость отидоша и дети твоя в будущую жизнь превариша». Постепенно повествование переходит в полное лиризма авторское отступление, в котором Игнатий называет себя юношей с языком «косным и гугнивым», который «нудится закон полагати». Униженно ругая себя и свое «писание», автор стремится оправдать свое публичное выступление чрезвычайными обстоятельствами момента — гибелью соловецких старцев. «Дерзай невежда, умолче бо мудрость, — восклицает он, — дождь бо ныне, в наставшее нужное и многоболезное время учением истинным книжным преста словесне землю напояти». Игнатий выступает здесь лишь «по нужи, яко старцы неблагодарно умолкоша молчанием вечным». Заканчивается сочинение об Адаме нынешнем отрывком, в котором со ссылками на Апокалипсис Иоанна Богослова говорится об ожидании конца мира для всей вселенной, «умножения ради еретичества злаго». В тексте отрывка содержится призыв к верующим «не прияти искушения» молиться с еретиками и с «богословия начальником», под которым, по-видимому, подразумевается патриарх Иоаким. Завершается Челобитная обращением к Богу от имени всех верующих, накануне «второго пришествия» и грядущего «страшного суда».

Сочетание в Челобитной дьякона Игнатия 1676 г. двух разножанровых, казалось бы, плохо совместимых частей: трактата о титле на кресте и лирического плача-жалобы о погубленной Соловецкой обители — является, по-видимому, своеобразным композиционным приемом автора, позволившим ему придать яркую эмоциональную окраску догматическому сочинению, содержащему учение о титле, которое он настойчиво распространял в народе. Использование подоб-

ного приема мы можем заметить и у других старообрядческих авторов.

Сочинения дьякона Игнатия Соловецкого являют собой пример ранних старообрядческих письменных памятников, весьма плохо представленных в старообрядческой рукописной традиции и сохранившихся, по-видимому, далеко не полностью из-за неприятия его сочинений большинством старообрядческих конфессий в XVIII—XIX вв. Тем не менее, сочинения соловецкого дьякона Игнатия читались и переписывались старообрядцами и несомненно оказали влияние на старообрядческую литературу и идеологию.

Глава V

ПУСТОЗЕРСКИЙ ЛИТЕРАТУРНО-ПУБЛИЦИСТИЧЕСКИЙ И КНИГОПИСНЫЙ ЦЕНТР СТАРООБРЯДЧЕСТВА

РУКОПИСНОЕ НАСЛЕДИЕ ПУСТОЗЕРСКИХ УЗНИКОВ

Действовавший в Пустозерском остроге за полярным кругом небольшой кружок писателей-старообрядцев представляет собой уникальное явление древнерусской культуры, не имевшее аналогий ни до его возникновения, ни в последующий период русской истории. Эта неповторимость вытекает из особых условий, сложившихся для четырех проповедников и писателей, оказавшихся в длительном совместном тюремном заключении, и заключается в остро ощущавшемся ими чувстве ответственности за судьбы страны и своей особой мессианской роли в круговерти происходивших событий.

12 декабря 1667 г. протопопы Аввакум и Никифор, поп Лазарь и соловецкий инок Епифаний были привезены в Пустозерск, 20 апреля 1668 г. к ним присоединился дьякон Федор Иванов. [1] С этого времени началось творческое содружество проповедников и писателей — признанных руководителей старообрядческого движения, продолжавшееся вплоть до их гибели 14 апреля 1682 г. Это содружество оказалось необыкновенно плодотворным. За 14 лет совместного заключения в непомерно суровых условиях, лишенные книг, бумаги и чернил, вынужденные общаться тайно по ночам, пустозерские узники создали около ста оригинальных публицистических сочинений, в том числе послания, «беседы», челобитные, «толкования» на различные священные тексты, автобиографические повести и жития. Эта эмоциональная, насыщенная художественными образами литература оказала огромное влия-

ние на русскую читательскую аудиторию, и прежде всего на многомиллионное крестьянство.

О творческом характере литературной работы пустозерских «сидельцев» и об их авторском содружестве написано уже немало исследований.[2] В настоящем разделе мы рассмотрим проблемы, связанные с организаторской работой пустозерских узников по изготовлению, размножению и распространению списков сочинений среди читателей. Постановка этих задач как первоочередных вытекает из убеждения, что именно возможность выхода на массовую читательскую аудиторию является главной отличительной чертой, присущей книгописной школе в Пустозерске, ибо ни одна монастырская книгописная мастерская такой аудиторией не располагала.[3]

Период с 1664 по 1667 г. явился временем активной работы старообрядцев с источниками, временем подготовки ими основных трудов, посвященных критике церковной реформы патриарха Никона.[4] В пустозерской ссылке, куда после церковных соборов были отправлены главные противники реформы, они продолжили работу по ее разоблачению в глазах верующих. Однако характер этой работы существенно изменился. С одной стороны, лишенные здесь книг и других материалов для исследовательской работы, протопоп Аввакум, дьякон Федор и поп Лазарь вынуждены были использовать для своих «писаний» в основном лишь материал, собранный ими до ссылки. С другой стороны, в новых условиях острой потребности в литературе, доступной для простого народа, эти материалы были подвергнуты писателями основательной литературной переработке.

Важным памятником старообрядческой догматической публицистики, начатым еще в Москве в период прохождения церковных соборов и законченным в Пустозерске, является «книга» дьякона Федора «Ответ православных», посланная отсюда на Русь осенью 1669 г. Об этом произведении протопоп Аввакум писал в своем автобиографическом Житии: «Еще же от меня и от братии дьяконово снискание послано в Москву правоверным гостинца — книга Ответ православных и обличение на отступническую блудню. Писана в ней правда о догматех церковных».[5] [П. 1]. Целый раздел в книге «Ответ православных» посвящен подробному разбору сборника «Скрижаль». «В Скрижалех, новой книге Никонова же заводу, много плевел и ересей насыпано и сама в себе та книга разгласна во многих статиях», — пишет дьякон Федор. Это своеобразная маленькая рецензия на изданную Печат-

ным двором книгу. В «Ответе православных» имеется и краткий отзыв на книгу Симеона Полоцкого «Жезл правления» (М., 1667), в котором книга названа «богомерзким лукавым Жезлом». В 1669 г. об этой же книге поп Лазарь писал в своей челобитной патриарху Иоасафу. Тогда же, в 1669 или 1670 гг., в Пустозерске протопопом Аввакумом была написана специальная подробная рецензия на эту книгу под названием «Припись, ведения ради, сему», помещенная автором в созданный здесь Пустозерский сборник.[6] В этой рецензии мы находим также резко отрицательный отзыв на «ныне изданную иную книгу» Симеона Полоцкого «Мир с Богом человеку», вышедшую в Киеве в 1669 г. Отзывы на новоизданные книги есть и в других сочинениях пустозерских узников, написанных в 70-е гг. XVII в., как, например, в «Послании к сыну Максиму» дьякона Федора, а также в нескольких посланиях на Русь протопопа Аввакума.

Мы видим, что старообрядческие руководители как до, так и во время пустозерской ссылки вели непрекращавшуюся оживленную полемику с организаторами церковной реформы, критикуя издания Московского печатного двора. Взявшись за перо, пустозерские «сидельцы» с успехом противопоставили себя и свои писания мощной корпорации господствующей православной церкви, в ведении которой находились сотни людей — писатели, справщики, переводчики, библиотекари, а самое главное — мощные государственные типографии. В подобных условиях соперничать с идеологическим противником в борьбе за читателя можно было лишь обратившись к испытанным дедовским методам, а именно — использовать традиционную на Руси переписку книг от руки. При этом основную работу по тиражированию книг и их распространению должен был взять на себя сам читатель.

Все вышеизложенное позволяет взглянуть на пустозерскую книгописную школу не только как на центр литературно-идеологической борьбы за «старую веру», но и как на своего рода нелегальную «типографию», возникшую и действовавшую «параллельно» с реформированным Печатным двором, в качестве его идеологического противовеса и противника. Пустозерские узники отчетливо осознавали себя и свой писательский кружок центром противодействия проведению в жизнь церковной реформы, с которой они связывали все пагубные тенденции современности — отход от национальных культурных традиций, падение нравственных норм и принципов и прочих явлений и процессов, характеризующих прежде

всего верхние слои тогдашнего русского общества.

Для лучшего понимания характера творчества пустозерских писателей следует учесть, что названные писатели — в прошлом странствующие церковные проповедники, наследники идей кружка «ревнителей древлецерковного благочестия», где церковная проповедь считалась обязательной для духовного воспитания паствы. Отсюда и «простонародный», разговорный язык и стиль сочинений Аввакума и, отчасти, инока Епифания. Нам представляется, что язык сочинений Аввакума, которого некоторые литературоведы считают создателем нового демократического направления в русской литературе, есть не что иное, как язык церковной учительной проповеди, положенный на бумагу. Писать иначе, следуя канонам «высокого» писательского искусства, пустозерские узники просто не умели и не могли научиться в своем суровом заключении.

За период ссылки пустозерскими узниками были не только созданы эмоциональные публицистические сочинения для народа, но и организовано своеобразное подпольное «издательство». Тематические сборники сочинений пустозерской четверки, составлявшиеся чаще всего коллективно, редактировались самими авторами и передавались ими для переписки искусным писцам, жившим как в самом Пустозерске, так и в Окладниковой слободе на Мезени. Переписанные «добрым письмом» рукописные сборники часто вновь возвращались к авторам, где вычитывались и заверялись собственноручными подписями, а затем переправлялись «верным» в Москву, Поморье и в другие места для последующей переписки и распространения.

При копировании пустозерских оригиналов писцы стремились придать снятым ими копиям максимальную схожесть с печатной книгой, к которой старообрядцы тогда питали большое уважение. Соблюдались широкие поля, красная строка, расставлялись ударения. Часто сборники украшались рисованными заставками старопечатного стиля, а иногда и рисунками. Почерки писцов максимально приближены к печатному шрифту, чтобы сделать текст книги доступным для прочтения возможно большему числу читателей из народа. В Пустозерском сборнике В. Г. Дружинина мы находим специальное наставление писцам, составленное от имени всех пустозерских писателей дьяконом Федором: «Молю зде всяческаго православна хотящаго, сию малую книжицу преписати себе, да внимаеши, возлюбленне, опасно глаголем силу в ре-

чении всякаго словеси, и како есть писано зде кое слово, или где запятыя и точки и вместительныя сице: [ ]. Тако же и ты твори и речь с речью не сливай и в письме, и вместо естя не пиши ятя, и вместо ятя не пиши естя. А где аще опись узриши, и ты разсуди, собою исправь, понеже писано в великих бедах сие и в горьком гонении, скорым обычаем, пользы ради верных христиан».[7] Сосланные на крайний север без необходимых книг и материалов, писатели-старообрядцы находились в чрезвычайно тяжелом положении. «Нет у меня строки книжные, — пишет Аввакум семье из Мезенской ссылки в мае 1665 г., — пою Богу моему наизусть: глагол божий во устех моих».[8] Особенно тяжелым было положение ссыльных, не имевших бумаги для письма: «Дорого столбец сей куплен, неколи много писать, писано же лучинкою», — сообщает Аввакум в том же письме к семье».[9] И далее: «Писано в темнице лучинкою кое-как».[10] Нехватка бумаги продолжалась и в последующие годы: «Мелко писано, бумашки нет», — оправдывался Аввакум в своем послании к боярыне Феодоре Морозовой в Боровск в 1675 г.[11] «Хотел еще писать, да бумаги не стало», — писал дьякон Федор Иванов в «Послании к сыну Максиму», а затем продолжал: «Еще Бог прислал бумашки: пишу свидетельства от многих святых писаний. . .»[12] Какими путями шла бумага к пустозерцам — неизвестно. Можно лишь отметить, что почти все пустозерские рукописи написаны на бумаге с филигранью «шут с семью бубенцами на воротнике» нескольких варьирующих типов. Изучение бумаги пустозерского скриптория помогло бы выявлению всех пустозерских рукописей, вышедших из этой книжной мастерской, что требует, однако, специального кропотливого исследования.

Благодаря последним работам отечественных ученых мы вплотную подошли к задаче всестороннего изучения деятельности своеобразной книгописной мастерской в Пустозерске и на Мезени. Составленный Н. С. Демковой перечень восьми старообрядческих рукописей, написанных в Пустозерске,[13] и автографов протопопа Аввакума, «сохранившихся отдельно»,[14] дают основополагающий материал для такого изучения. К названному перечню нам удалось добавить еще две рукописи пустозерского происхождения (БАН, 45.6.7 и собр. Дружинина № 762(806)), написанных в Пустозерске или на Мезени при жизни пустозерских писателей, и две рукописи, переписанные на Севере в 80—90-х гг. XVII в. несомненно с пустозерских оригиналов (БАН, 45.6.3 и собр. Каликина

№ 65). С учетом четырех названных рукописей общее количество сохранившхися рукописных книг пустозерского происхождения (без документальных памятников) составляет 11 экз.[15]

Следует, однако, учитывать, что эти 11 рукописей не вполне отражают реальное количество книг, вышедших из Пустозерской книгописной мастерской, не говоря уже о том, что далеко не все пустозерские рукописи сохранились до наших дней. Дело в том, что уже при жизни авторов составленные ими «книги» они сами или же другие книжники стали объединять в сборники большего объема, по 2—4 старообрядческие книги в каждом. Поэтому общее количество сохранившихся старообрядческих книг Пустозерского центра является несколько большим, чем реальное количество имеющихся в нашем распоряжении рукописей. Так, 11 пустозерских сборников, содержащих автографы, прижизненные и близкие к ним по времени списки с автографов пустозерских писателей, включают в себя 17 первоначальных пустозерских «книг». Однако, если учитывать, что некоторые из старообрядческих «книг» сохранились в двух и трех экземплярах того же времени, количество оригинальных по содержанию «книг» можно свести к восьми названиям. Во всех этих книгах-сборниках насчитывается 24 сочинения, представленных всего 38 списками. Из этого числа протопопу Аввакуму принадлежит 18 сочинений в 20 списках (из них 9 автографов),[16] иноку Епифанию 1 сочинение в 3 списках (все три — автографы), попу Лазарю 2 сочинения в 7 списках (из них 3 автографа?) и дьякону Федору Иванову 3 сочинения в 8 списках (есть лишь 1 автограф, заверяющий текст сочинения в одном из списков).

Перечень старообрядческих сочинений XVII в., сохранившихся в рукописях пустозерского происхождения

1. **Аввакум. «Возвещение от сына духовного ко отцу духовному».** БАН, 45.6.7 (XVII в., 70-е — нач. 80-х гг.)[17]. 2. **Аввакум. «Гимна о пресвятой Богородице»** БАН, 45.6.7 (XVII в., 70-е — нач. 80-х гг.)[18]. 3. **Аввакум. Автобиографическое житие (ред. А).** БАН, собр. Дружинина № 746 (790). Автограф[19]. 4. **Аввакум. Автобиографическое житие (ред. Б).** ИРЛИ, оп. 24, № 43. Автограф[20]. 5. **Аввакум. Заметка о книге Симеона Полоцкого «Жезл правления» под названием «Припись ведения ради сему».** БАН, собр. Дружинина № 746 (790). Автограф[21]; БАН, собр. Дружинина № 762 (806) (XVII в., 70-е гг.)[22]. 6. **Аввакум. «Запись о посте пустозерских узников» в 1670 г.** БАН, собр. Дружинина № 746 (790). Автограф[23]. 7. **Аввакум. «Книга бесед». Пространная редакция.** БАН, 45.6.7 (XVII в., 70-е — нач. 80-х гг.)[24]. 8. **Аввакум. «Книга**

толкований и нравоучений». БАН, собр. текущих поступлений № 105 (XVII в., 70-е — нач. 80-х гг.)[25]; отрывок из той же «Книги». БАН, 45.6.7 (XVII в., 70-е — нач. 80-х гг.)[26]. 9. Аввакум. Статья «О жертве никонианской». БАН. собр. Дружинина № 746 (790). Автограф[27]. 10. Аввакум. «О причащении, яко самому причащатися». БАН, 45.6.3 (XVII в., кон.)[28]. 11. Аввакум. Статья «О сложении перст» в 1-й редакции. БАН, собр. Дружинина № 746 (790). Автограф[29]. 12. Аввакум. «Послание братии на всем лице земном». БАН, 45.6.3 (XVII в., кон.)[30]. 13. Аввакум. «Послание к старцу Иосифу о кресте». БАН, 45.6.3 ((XVII в., кон.)[31]. 14. Аввакум. «Послание сибирской братии», 1-й раздел. БАН, 45.6.7 (XVII в. 70-е — нач. 80-х гг.)[32]. 15. Аввакум (и Иван Неронов?). Свидетельство очевидца о второй пустозерской «казни». БАН, собр. Дружинина № 746 (790). Автограф Аввакума[33]. 16. Аввакум. «Снискание и собрание о божестве и о твари». БАН, собр. Дружинина № 746(790). Автограф[34]. 17. Аввакум. Челобитная первая царю Алексею Михайловичу (1-я московская редакция). ГИМ, Синодальное собр. свитков 1121б. Стлб. Автограф[35], ГБЛ, Рогожское собр. № 667 (XVII в., 3-я четв.); Вторая пустозерская редакция: БАН, 45.6.7 (XVII в., 70-е — нач. 80-х гг.)[36]. 18. Аввакум. Челобитная пятая царю Алексею Михайловичу. БАН, собр. Дружинина № 746 (790). Автограф[37]; БАН, собр. Дружинина № 762 (806) (XVII в., 70-е гг.)[38]; ЦГАДА, Госархив, XXVII, № 601, л. 1—3. Стлб. Автограф[39]. 19. Епифаний. Автобиографическое Житие (окончательный вариант). ИРЛИ, оп. 24, № 43 (с редакционными добавлениями и поправками на полях). Автограф[40]; БАН, собр. Дружинина № 746 (790). Часть 1-я. Автограф[41]; ИРЛИ, коллекция Амосова—Богдановой № 169. Часть 2-я. Автограф[42]. 20. Лазарь. Челобитная патриарху Иоасафу. БАН, собр. Дружинина № 746 (790) (XVII в., 70-е гг.)[43]; ИРЛИ, Усть-Цилемское собр. № 10. Автограф?[44]; БАН, 45.6.3 (XVII в., кон.), список дефектный, имеется лишь 15-я глава Челобитной[45]; ЦГАДА, Госархив, XXVII, № 604[46]. 21. Лазарь. Челобитная царю Алексею Михайловичу. ИРЛИ, Усть-Цилемское собр. № 10. Автограф?[47]; БАН, собр. Дружинина № 746 (790) (XVII в., 70-е гг.)[48]; БАН, 45.6.3 (XVII в., кон.). Список дефектный, содержит лишь первые 7 глав[49]; ЦГАДА, Госархив, XXVII, № 604. Список дефектный, имеются лишь остатки 6-й главы[50]. 22. Федор, дьякон. Книга «Ответ православных». ГБЛ, ф. 17, собр. Барсова № 883 (XVII в., 3-я четв.). Список с заверкой по листам Федора, Аввакума, Лазаря и Епифания[51]; БАН, собр. Дружинина № 746 (790), (XVII в., 70-е гг.)[52]; БАН, собр. Дружинина № 762 (806), (XVII в., 70-е гг.)[53]; ИРЛИ, Усть-Цилемское собр. № 10 (XVII в., 70-е гг.)[54]. 23. Федор, дьякон. Послание к Иоанну Аввакумовичу на Мезень. БАН, 45.6.7 (XVII в., 70-е — нач. 80-х гг.)[55]; БАН, собр. Каликина № 65 (только выписка из «Послания», XVII в., 80-е гг.).[56] 24. Федор, дьякон. «Сказание о патриархе Никоне» в пустозерской редакции. БАН, собр. Дружинина № 746 (790) (XVII в., 70-е гг.)[57]; БАН, собр. Дружинина № 762 (806) (XVII в., 70-е гг.)[58].

Учет всех подлинных рукописных книг, созданных пустозерскими писателями, а также всех входящих в их состав литературных памятников представляется нам особенно важным ввиду многолетних споров самих старообрядцев о подлинности или подложности ряда пустозерских сочинений, в особенности из числа приписываемых обычно перу протопопа

Аввакума.[59] Значительное число так называемых «ложных догматических писем Аввакума» появилось в стране уже в 80—90-х гг. XVII в., вскоре после казни протопопа Аввакума и его соратников. Это произошло вследствие использования старообрядцами пустозерского писательского архива, привезенного вдовой казненного попа Лазаря — Домницей — на Керженец. Из-за этих «Аввакумовых писем» в керженских скитах в конце XVII — начале XVIII в. разгорелись многолетние споры и распри.[60] К сожалению, Пустозерский писательский архив не сохранился. Однако появление в старообрядческой письменности документов из этого архива сильно усложнило положение с атрибуцией Аввакуму и другим пустозерским писателям ряда приписываемых им сочинений. Трудность состоит в том, что многие из «Аввакумовых писем» хотя и действительно, быть может, принадлежат его перу, однако писались им по частным поводам многочисленным корреспондентам и далеко не всегда предназначались автором для широкой огласки и распространения в пропагандистских целях. Между тем частная переписка пустозерских узников нередко, в силу авторитетности ее авторов, использовалась старообрядческими книжниками для подкрепления своих личных взглядов и мнений. Так, например, положительный ответ Аввакума на запрос об отношении к самосожжению во время гонения на веру, сохранившийся в Пустозерском архиве и затем размноженный кержаками, подкрепил ведущуюся пропаганду самосожжений, возведя их в старообрядческую догму. Вызывают сомнение также некоторые аспекты богословской полемики, происходившей в Пустозерске между протопопом Аввакумом и дьяконом Федором, отзвуки которой сохранились в сочинениях этих авторов. Часть этих работ дошла до нас в материалах Пустозерского старообрядческого архива.

Керженские, а затем, возможно, и выговские старообрядцы составляли на основе черновых материалов Пустозерского архива разнообразные сборники и компиляции. В качестве примера назовем обширное компилятивное сочинение, состоящее из 20 глав, под названием: «Список с писем страдальческих священнопротопопа Аввакума о исповедании православныя веры вкратце». В этой компиляции, составленной еще в первой трети XVIII в.,[61] было использовано, по нашим подсчетам, 14 старообрядческих сочинений, принадлежащих протопопу Аввакуму, дьякону Федору Иванову и попу Лазарю, а также иноку Авраамию, хранившихся, как можно

предполагать, в Пустозерском архиве. Ввиду изложенного представляется несомненным, что многие сочинения пустозерских узников, и в особенности протопопа Аввакума и дьякона Федора, нуждаются в тщательной археографической и источниковедческой «экспертизе» с целью выяснения не только их подлинности и действительной принадлежности названным авторам, но и установления их «общественного статуса», связанного с проявлением «авторской воли».

Одной из важных старообрядческих догматико-публицистических книг, завершенных в Пустозерске, была книга «Ответ православных» (П. 1).[62] В этом сочинении получил свое отражение почти весь собранный старообрядцами критический материал об «исправлении» никонианами богослужебных книг. Протопоп Аввакум писал в своем Житии об этом сочинении: «Еще же от меня и от братии дьяконово снискание послано в Москву, правоверным гостинца, книга «Ответ православных» и обличение на отступническую блудню. Писано в ней правда о догматех церковных».[63] Автором этого сочинения был дьякон Федор Иванов.[64] Им была отобрана значительная часть материала, вошедшего в книгу, а также сведение воедино и истолкование материалов, собранных другими старообрядцами, в том числе и его соузниками. Сочинение это было послано на Русь от имени всей четверки пустозерских узников, что дало основание некоторым старообрядцам приписывать его коллективному творчеству пустозерских писателей.[65] О времени написания этого сочинения мы можем судить на основании письма дьякона Федора к семье протопопа Аввакума, посланного из Пустозерска на Мезень в сентябре 1669 г. Федор, обращаясь к сыну Аввакума, пишет: «И Правила и книга Ответ наш о православных догматех за руками — послано все с Поликарпом. И ты, братец Иван, порадей о пользе церкви Христовы опасно и сотвори так, как отец приказал вам: в Соловки пошли и к Москве верным...»[66] По-видимому, именно названный в этом письме список сочинения «за руками» пустозерских сидельцев был найден и описан И. М. Кудрявцевым (ГБЛ, собр. Барсова № 883). «Ответ православных» находится здесь в составе сборника третьей четверти XVII в. (л. 1—43 об.). По листам сборника (л. 2 об. — 43) идет заверка текста почерком всех четырех пустозерских узников.[67] Если наше предположение о тождестве упоминаемой дьяконом Федором рукописи с вышеназванной справедливо, мы имеем возможность уточнить время написания этой рукописи, ограничив



Рис. 9. Пустозерский сборник. «Ответ православных» дьякона Федора Иванова. Заголовок написан иноком Епифанием. БАН, собр. Друж. № 746, л. 1 об. (нат. величина).

его периодом с марта 1668 г., когда Федор был привезен в пустозерскую ссылку, до сентября следующего 1669 г.

Второй список «Ответа православных», изготовленный при участии пустозерских узников, входит в Пустозерский сборник БАН собр. Дружинина № 746(790).[68] Время создания сочинения обозначено здесь в тексте: «Христос спас наш

как воцарился по благовещению архангела Гавриила тому 1675 лет и царствует ныне всеми языки...» Здесь налицо характерная для старообрядцев ошибка при пересчете даты от сотворения мира; ее корректировка дает нам 1667 г. Однако названная дата создания сочинения относится, несомненно, лишь к первой части «Ответа», так как сочинение создавалось Федором в два этапа. Оно состоит в сущности из двух самостоятельных частей, каждая из которых имеет свой особый заголовок. После общего названия сочинения «Книга сия глаголемая Ответ православных» и молитвы следует название 1-й части: «Ответ православных благочестия поборников о символе православныя веры [еже есть: верую во едина Бога] и о прочих церковных догматех правых...» [69] Вся эта часть посвящена изложению свидетельств об изменении никонианами Символа православной веры и исповедания Святого духа, кончается она кратким послесловием автора. Далее следует небольшое добавление под заголовком «О молитве Исусове, еже есть: Господи Исусе Христе Сыне Божий, помилуй нас», заканчивающееся авторской припиской «О всем зде вкратце писано, а о всей беде новых книг аще писать, то все книга сустав будет». [70]

Вторая часть книги дьякона Федора «Ответ православных» имеет самостоятельный заголовок «Сказание отчасти, ведомости ради православным о превращении новых книг и богомерзких ересех в них и плевелах...» [71] В начале этой части автор излагает известную старообрядческую концепцию о текущем времени как о последнем времени, времени прихода на Русь Антихриста, затем повторяет некоторые свидетельства об изменении никонианами Символа веры и православного обряда, содержащиеся в 1-й части книги. Большое место во второй части «Ответа» уделено подробному разбору новоизданных богослужебных книг с указанием на сделанные в них изменения по сравнению с прежними книгами «старой» печати. Разбор нововведений сопровождается большими отступлениями с приведением примеров из русской истории, литературных преданий и повестей. Кончается вторая часть, как и вся книга, послесловием, в котором, как мы уже упоминали, имеется указание на автора сочинения. [72] Таким образом, вслед за П. С. Смирновым, [73] мы придерживаемся мнения о том, что обе части книги «Ответ православных» являются отдельными сочинениями с самостоятельными заголовками и послесловиями. Можно предполагать, что, будучи написаны раздельно — 1-я в 1667 г. в Троице-Сергиевском мо-

Рис. 10. Пустозерский сборник. «Ответ православных» дьякона Федора Иванова. Начало текста. Писец Иван Неронов. БАН, собр. Дружинина 746, л. 2 (нат. величина).

настыре, а 2-я в 1668—1669 гг. в Пустозерске, обе части книги были затем объединены их автором в одно сочинение. Этот вывод подтверждают сохранившиеся списки сочинения, в которых иногда оно бывает представлено в неполном виде. Вторая часть сочинения, или «книга-сустав», встречается в списках отдельно от первой части.

Помимо пространной пустозерской редакции «Ответа православных» имеется в списках и сокращенная, составленная, вероятно, в XVIII в. на основе пространной. Сокращенную редакцию представляет, в частности, текст, изданный Н. И. Субботиным по списку XIX в. из собрания Хлудова № 257. [74]

В ряде рукописных сборников книгу «Ответ православных» в ее пространной пустозерской редакции сопровождает старообрядческое «Сказание о патриархе Никоне», также представленное древнейшей пустозерской редакцией. Рассказы о патриархе Никоне — главном идеологическом противнике старообрядцев — появились очень рано и широко распространялись по стране в устной передаче еще при жизни патриарха. Первый свод этих рассказов был составлен в Пустозерске уже в 70-х гг. XVII в. сосланными туда писателями-старообрядцами, которые оформили их в отдельную книгу под общим заголовком «О волке и хищнике и богоотметнике Никоне достоверно свидетельство, иже бысть пастырь во овчей кожи, предотеча Антихристов». «Сказание» встречается в древнейших рукописях пустозерского происхождения, и прежде всего в сборниках БАН (собр. Дружинина № 746(790) и 762(806)), датируемых 70-ми гг. XVII в. [75]

«Сказание» состоит из краткого введения, шести сюжетных статей и заключения: Введение. Нач.: «Христос, истинный Бог наш, спаситель всего мира, предвозвести нам пресвятым своим Евангелием о безбожных еретиках. . .»; [76] Свидетельство о Никоне соловецкого старца Кирика. Нач.: «Егда бывшу тому змию лукавому на патриаршестве. . .», [77] Свидетельство о Никоне старца Андреяна. Нач.: «Вторый свидетель сему делу ученик его Никонов именем Андреан. . .»; [78] «Како Никон хулил святых российских чюдотворцев и из помянованных книг вынял». Нач.: «Он же, Никон, окаянный хульник. . .»; [79] О Нафане Киевлянине. Нач.: «Он же Никон, сосуд лукаваго духа, мучил священноинока Нафана Киевлянина. . .»; [80] О Иосифе Волоцком. Нач.: «Он же Никон, преподобного Иосифа Волоколамскаго чюдотворца злословил и поносил. . .»; [81] О приезде патриарха Никона в Москву, в Успенский собор. Нач.: «И по сему знатно лукавство отступ-

ника Никона, егда Богом изгнан ис церкви скверный он. . .»; [82] Заключение. Нач.: «Слыши небо и внуши земле глаголы рабов Христовых. . .». [83]

«Сказание» издано Н. И. Субботиным [84] и В. Н. Перетцем [85] по поздним спискам не полностью. О его авторе у издателей и исследователей не было единого мнения. Н. И. Субботин приписывал авторство сочинения дьякону Федору Иванову. [86] П. С. Смирнов, В. Н. Перетц и В. Г. Дружинин оставили вопрос об авторе открытым. В пользу принадлежности вышеописанной пустозерской редакции «Сказания» дьякону Федору говорит то, что во многих списках сочинение следует непосредственно за «Ответом православных» — главным догматическим сочинением пустозерцев, созданном в 1667—1669 гг. «Сказание» как бы продолжает содержавшийся в «Ответе правосланых» перечень догматических нововведений Никона в церковную практику перечнем его частных, нравственных преступлений: «Богоотметство же его сие есть и кроме превращения догмат церковных». Как можно предполагать, дьякон Федор и его соузники, написав «Сказание», решили дополнить им составленную несколько ранее книгу «Ответ православных», создав как бы новое двуединое сочинение о религиозных и нравственно-этических преступлениях патриарха. Отметим, что особенности стиля и композиции «Сказания» очень близки к другим сочинениям дьякона Федора. Известные нам другие повести о патриархе Никоне, встречающиеся в рукописной традиции XVIII—XIX вв. [90] изучены недостаточно и требуют текстологического и литературоведческого анализа.

Две челобитные попа Лазаря, написанные в Пустозерске и адресованные царю Алексею Михайловичу и патриарху Иоасафу, занимают видное место в формировании идеологии старообрядческого движения. В 3-й главе нашего исследования мы уже говорили о «Свитке» Лазаря, поданном им церковному Собору 1666 г., за что он был привлечен к ответу и сослан в Пустозерск. Поп Лазарь был привезен в ссылку 12 декабря 1667 г., а уже в феврале следующего 1668 г. он «сказал за собою великое церковное слово и царево тайное и духовное дело патриарше особь». [92] Уже до 1 сентября 1669 г. у Лазаря были готовы «две грамоты: царю да Асафу патриарху», которые были посланы на Мезень «с Поликарпом» для переписки и распространения среди «верных». Однако лишь 6 февраля 1670 г. пустозерцы дождались царского указа о присылке челобитных в Москву, и 21 февраля оба

послания были отправлены по официальным каналам.[93] Об этой посылке протопоп Аввакум вспоминал позднее в своем автобиографическом «Житии»: «...еще же от меня и от братии дьяконово снискание послано в Москву... и от Лазаря священника два послания: царю и патриарху. И за вся сия присланы к нам гостинцы...»[94] Совершенно ясно, что поп Лазарь готовил свои челобитные, имея в виду последующее распространение их в качестве старообрядческой книги (П. 2). Книге в ее окончательном виде было предпослано небольшое предисловие с изложением истории создания челобитных. Это предисловие было найдено В. Г. Дружининым в Пустозерском сборнике (БАН, собр. Дружинина № 746(790)) и издано им по этому списку.[95] Проникнутые эсхатологическими настроениями челобитные попа Лазаря лишь в слабой степени отражают догматический материал, собранный Лазарем в «Свитке». Критика церковных догматов, приведенная в текстах обеих челобитных, является в них как бы не самоцелью, а лишь своеобразной иллюстрацией к эсхатологическим построениям автора.

Самыми знаменитыми и в то же время самыми изученными памятниками старообрядческой литературой публицистики являются автобиографические жития протопопа Аввакума и инока Епифания, созданные ими в пустозерской ссылке в период с 1672 по 1675 г. За это время были написаны три редакции Жития Аввакума (Б, А и В) и две редакции Жития Епифания, состоящего из двух частей, сочиненных разновременно. Оба автобиографических жития, представляющих собой, как мы попытаемся показать ниже, отдельную старообрядческую книгу (П. 3), были впервые опубликованы Н. С. Тихонравовым.[96] Особую роль в их изучении в последующие годы имела находка двух пустозерских сборников, в составе которых оба названных жития впервые были обнаружены в автографах.

Пустозерский сборник В. Г. Дружинина является, без сомнения, самой знаменитой и ценной рукописью старообрядческой коллекции БАН.[97] Эта небольшая рукописная книга в деревянном переплете хранящаяся под № 746(790), обтянута темной оленьей замшей, написана полууставом на 339 листах бумаги в восьмую долю листа во второй половине 70-х гг. XVII в. Сборник состоит из четырех самостоятельных частей, имеющих отдельную нумерацию книжных тетрадей и объединенных еще в Пустозерске в общий переплет. По-видимому, каждая из частей переписывалась самостоя-

тельно с ранее существовавших оригиналов — «книг», которые было решено объединить в единый комплекс сочинений пустозерских писателей: Аввакума, Лазаря, Федора и Епифания.

Первая часть сборника содержит цикл сочинений дьякона Федора и протопопа Аввакума, созданных в первые годы их совместной ссылки, когда сотрудничество между этими писателями было наиболее тесным. В состав цикла входит книга дьякона Федора «Ответ православных», написанная им в 1667—1669 гг. и содержащая рассказ «о превращении новых книг и богомерзких ересех в них и плевелах», а также написанное тем же автором «Сказание о патриархе Никоне». Заключают цикл небольшие сочинения протопопа Аввакума: Челобитная 1669 г., адресованная царю Алексею Михайловичу, отзыв-рецензия на новоизданную «никонианами» книгу «Жезл правления», «Запись» о посте пустозерских узников в апреле 1670 г. с пометой на поле: «с протопоповы (Аввакума. — **Н. Б.**) руки», а также «Свидетельство очевидцев» о второй пустозерской «казни» — резании языков и сечении рук узникам, происходившей 14 апреля 1670 г. Конец «Свидетельства», а также изображение цифровой криптограммой имени писавшего (Иван Неронов) дописаны тем же почерком, что и остальной текст, но другими чернилами. По предположению В. И. Малышева, Иван Неронов, бывший наряду с Аввакумом очевидцем «казни», является переписчиком всей первой части рукописи. Возможно, что оригиналы для копирования были представлены не только Аввакумом, но и дьяконом Федором. Последний дал Неронову, видимо, и бумагу для переписки, так как на заключительном листе этой части сборника имеется написанная скорописью вдоль листа и частично срезанная собственноручная запись Федора: «...моя, а мне, диякону, до тех псов дела нет». Эта запись, являющаяся отрывком какого-то послания, писавшегося Федором еще до «казни», случайно попала в бумажную стопу, предназначавшуюся для кописта. Ведь сам дьякон писать уже не мог, так как, согласно «Свидетельству», во время казни ему «руку от долони персти все отсекли». Позднейшие свои сочинения дьякон Федор писал, очевидно, левой рукой.

Вторая часть Пустозерского сборника БАН также написана рукой Ивана Неронова. Ее заказчиком был, по-видимому, поп Лазарь, тоже лишившийся во время «казни» правой руки, отсеченной палачем «по завити». В эту часть сборника входит «книга» Лазаря, составленная им из двух чело-

битных, переписанных в феврале 1670 г. для этой «книги» и снабженных предисловием составителя. По наблюдению В. Г. Дружинина, первая и вторая части сборника были художественно оформлены иноком Епифанием. Так, на обороте первого листа сборника Епифаний в рамке из концентрических кругов написал название первого сочинения: «Книга сия глаголемая Ответ православных» (см. рис. 9), а на обороте 188-го листа, поместил сочиненное им самим предисловие к автобиографическому Житию протопопа Аввакума, входящего уже в третью часть сборника: «Аввакум протопоп понужен бысть Житие свое написати иноком Епифанием, понеже отец ему духоный инок, да не забвению предано будет дело божие. И сего ради понужен бысть отцем духовным на славу Христу богу нашему. Аминь». Иноку Епифанию принадлежат также два рисунка с изображениями «совершенного креста Христова», а также «образа и сени крестной» с пояснительными текстами к ним, которые в рукописи предшествуют текстам обеих челобитных попа Лазаря.

Третья часть Пустозерского сборника БАН содержит знаменитый аввакумо-епифаниевский цикл сочинений, состоящий из автобиографического Жития протопопа Аввакума в редакции А и первой части Жития инока Епифания, создававшихся ими во второй половине 1672 г. Оба текста являются автографами. Страстная и неистовая натура борца за истинную православную веру протопопа Аввакума, нашедшая яркое отображение в созданном им Житии, резко контрастирует с образом Епифания, созданным последним. Мы видим Епифания богомольцем и пустынником, мечтательным созерцателем, поэтично воспринимавшим божий мир и лишь из-за обостренного чувства личной ответственности за судьбу этого мира покинувшим «пустыню», дабы возвысить голос за поруганную «старую веру» и добровольно стать в ряды мучеников за нее. Сочетание в одной книге двух жизнеописаний духовных подвижников, столь разнящихся по своему характеру и темпераменту, создает неповторимый художественный эффект, демонстрируя два различных пути отстаивания духовных идеалов, два пути, ведущих к общему духовному подвигу. Эта часть Пустозерского сборника носит следы совместной работы двух пустозерских писателей. Помимо предисловия к Житию Аввакума, рукой Епифания написаны и вставки в основной текст этого Жития, свидетельствующие о совместной работе писателей над текстами обоих житий. Об этом говорит и тот факт, что Житие инока Епифания, на-

Рис. 11. Пустозерский сборник. Конец автобиографического Жития протопопа Аввакума (автограф) и начало Жития инока Епифания (автограф). БАН, сбор. Дружинина 746, л. 285 об. (нат. величина).

чинающееся в сборнике с л. 285 об., следует без заголовка непосредственно вслед за словом «Аминь», которым заканчивается Житие Аввакума (см. рис. 11).

Четвертая и последняя часть Пустозерского сборника БАН составлена исключительно из сочинений протопопа Аввакума, написанных его рукой. В нее входят «Снискание и собрание о божестве и о твари», написанное Аввакумом в 1672 г., небольшое сочинение «О сложении перст», а также статья «О жертве никонианской». Все эти тексты создавались, возможно, в одно время с Житием Аввакума и тут же переписывались в составляемый сборник. Характерной особенностью двух завершающих частей Пустозерского сборника является то, что они написаны чрезвычайно убористо, практически без полей. Очевидно, Аввакум и Епифаний испытывали в период создания ими этих произведений острый дефицит бумаги для письма, о чем уже говорилось выше. Можно предполагать, что именно иноку Епифанию принадлежала идея объединения четырех главных пустозерских «книг» в сборник. При этом первые две книги были переписаны с оригиналов дьякона Федора и попа Лазаря местным писцом Иваном Нероновым, а две последние — самими авторами входящих в них сочинений: протопопом Аввакумом и иноком Епифанием, который сохранил после «казни» способность рисовать и писать.

Вторым по научной ценности и значимости сборником, содержащим автографы житий протопопа Аввакума и инока Епифания, является Пустозерский сборник И .Н. Заволоко (ИРЛИ, оп. 24, № 43). Он был приобретен рижским ученым-старообрядцем в 1966 г. и тогда же определен им как автограф протопопа Аввакума и инока Епифания. Сборник был передан владельцем в 1968 г. безвозмездно в дар Древлехранилищу ИРЛИ. Тщательно сделанное описание сборника вместе с его фототипическим и шрифтовым изданиями увидело свет в книге, подготовленной коллективом под редакцией В. И. Малышева.[98] Сборник Заволоко содержит автобиографическое Житие протопопа Аввакума в редакции В, обе части автобиографического Жития инока Епифания (2-я его часть была написана и присоединена к рукописи позднее) и сочинение Аввакума «Снискание и собрание о божестве и о твари», также представленное автографом. Редакция В Жития Аввакума, а следовательно и весь Пустозерский сборник Заволоко, датируется исследователями второй половиной 1675 г. (до октября-ноября).[99]

В 1971 г. В. П. Бударагиным и А. Х. Горфункелем в экспедиции на Северной Двине был найден еще один автограф инока Епифания в виде небольшой книжки в 8°, содержащей 2-ю часть его автобиографического Жития.[100] Эта находка свидетельствует о том, что 2-я часть Жития инока Епифания, созданная автором после 1672 г., имела хождение в списках в виде одной из старообрядческих «книг».

Вопрос о последовательности работы протопопа Аввакума над своим Житием был глубоко и подробно изучен многими исследователями. Разработкой этого вопроса занимались Я. Л. Барсков,[101] Н. К. Гудзий,[102] П. Паскаль,[103] А. Н. Робинсон,[104] В. С. Румянцева,[105] Н. С. Демкова.[106] В исследованиях Н. С. Демковой были пересмотрены сложившиеся ранее представления о последовательности создания редакций Жития и об их датировке. На основе анализа обширного материала автор расположил эти редакции по времени их создания, в последовательности Б—А—В. По мнению Н. С. Демковой, «редакции Б и А созданы последовательно в один и тот же промежуток времени (1672—1673 гг.) и очень близки по настроениям Аввакума, отразившимся в них», а редакция В была написана вскоре после зарвешения работы автора над ранними редакциями (Б и А), примерно в 1674 — начале 1675 г. В своих работах Н. С. Демкова полемизирует с В. С. Румянцевой, пришедшей к выводу о первичности редакции В по отношению к А и вторичности по отношению к Б и датирует ее создание концом 1672—началом 1673 г.[107] Хотя аргументация, приводимая Н. С. Демковой в пользу предложенной ею гипотезы о взаимоотношениях редакций Жития и их датировке кажется нам достаточно убедительной, все же вопрос о движении текстов Жития остается пока не до конца проясненным и требует дополнительной проработки.[108]

В 1949 г. В. И. Малышевым была найдена еще одна, четвертая по счету, особая редакция Жития, представленная единственным Прянишниковским списком (ГБЛ, собр. Прянишникова № 61). Исследователь охарактеризовал найденный им сложный по составу памятник как старообрядческую компиляцию XVIII в., составленную из текстов одной из основных редакций Жития с добавлением эпизодов из различных аввакумовских сочинений. Целью компилятора, по мнению В. И. Малышева, было желание «сообщить читателям возможно большее число подробностей из жизни Аввакума и его соузников». «Вся работа редактора, — продолжает ис-

следователь, — в общем свелась к механическому соединению разрозненных частей из различных сочинений Аввакума и других авторов».[109] Новый шаг в изучении Прянишниковской редакции Жития Аввакума и всего памятника в целом был сделан Н. С. Демковой. Ей удалось, на наш взгляд, убедительно доказать, что Прянишниковский список сохранил для нас, хотя и в сильно искаженном виде, не дошедшую до нашего времени первоначальную «Прянишниковскую» редакцию Жития. Характерной особенностью этой редакции, по наблюдениям Н. С. Демковой, является событийный, тяготеющий к строгой хронологической последовательности рассказ и летописная документальность стиля. Впоследствии на Керженце, где, как известно, с конца XVII в. хранился архив пустозерских узников, «документальная» Прянишниковская редакция Жития была дополнена неизвестным компилятором-старообрядцем, включившим в нее фрагменты многих аввакумовских сочинений, с целью собрать как можно больше фактов из жизни Аввакума. Такое построение авторской истории произведения, в общем достаточно убедительное, требует, однако, скрупулезного анализа всего текста Прянишниковского списка Жития, с тем чтобы попытаться реконструировать на его основе не дошедшую до нас первоначальную авторскую «Прянишниковскую» редакцию, отделив от нее фрагменты аввакумовских сочинений, внесенные компилятором в живую ткань сочинения в XVIII в. Дело осложняется еще и тем, что в период, предшествующий работе Аввакума над первоначальной редакцией своего Жития (по Н. С. Демковой, это конец 1669 — начало 1672 г.), Аввакумом было создано несколько автобиографических записок, имевших, видимо, самостоятельное хождение в составе нескольких рукописных сборников. Этими записками мог, в принципе, воспользоваться и сам автор в ходе своей работы по созданию автобиографического Жития.

Именно так, на наш взгляд, обстоит дело с рассмотренной выше (в 3-й главе) «Запиской о последних увещаниях Аввакума», повествующей о событиях июля-августа 1667 г. и уже в этом году оказавшейся у московского инока Авраамия, включившего ее в состав сборника «Христианоопасный щит веры». Помимо названного сборника, «Записка» сохранилась еще в двух списках: в сборнике ГПБ, собр. Вяземского Q, № 53 и в сборнике Вологодского краеведческого музея № 4374. «Записка» издана нами по последнему списку.[110]

Исследователи Прянишниковской редакции Жития прото-

попа Аввакума уже отмечали, что текст «Записки» находится в Житии не на своем месте и события, описанные в ней и происходившие в действительности летом 1667 г., отнесены в Прянишниковской редакции Жития к лету 1666 г. — времени 1-го «привоза» Аввакума в Москву из ссылки на Мезень. Отметим, что перед текстом «Записки» в обоих списках «Христианоопасного щита веры» имеется заголовок: «О приезде страдальцев паки в Москве», где слово «паки» подчеркивает, что речь идет именно о повторном приезде. Между тем как в Вологодской рукописи, так и в рукописи собрания Вяземского слово «паки» из заголовка «Записки» исчезает. Не это ли обстоятельство дезинфомировало компилятора, решившего, что в тексте «Записки» речь идет о событиях лета 1666 г. — времени первого «привоза» Аввакума на допросы в Москву? Другим аргументом в пользу того, что «Записку» включил в текст Прянишниковского списка Жития не сам Аввакум, а позднейший компилятор, является существенное изменение текста «Записки» при этом включении. «И говорил я ему: — ты ищешь в словопрении высокия науки, а я прошу у Христа моего с поклонами и слезами; и мне кое общение, яко свету со тьмою или яко Христу с велиаром? И ему стыдно стало и против тово сквозь зубы вымолвил: нам де с тобою не сообщно». Этот монолог, имевший место, согласно «Записке», 22 августа при беседе Аввакума с Артамоном Матвеевым «с глазу на глаз», был перенесен компилятором, при включении им «Записки» в состав Жития, на 24 августа, когда уговаривать Аввакума примириться с церковью приезжал Артамон Матвеев вместе с поэтом и философом Симеоном Полоцким. Тогда «зело было стязания много» и Симеон сказал об Аввакуме примечательные слова: «Острота, острота телесного ума, да лихо упрямство, а се не умеет науки». Согласно же Житию Аввакума по Прянишниковскому списку, вышеописанный монолог происходил между Аввакумом и Симеоном Полоцким. Видимо, для компилятора XVIII в., равно как и для читателей Жития спустя годы и десятилетия фигура Симеона Полоцкого — заклятого врага старообрядчества —была более значимой, чем личность царского любимца Артамона Матвеева, давно сошедшего с исторической сцены.

Как пример возможностей «книговедческого» подхода к изучению памятников старообрядчества история Прянишниковской редакции Жития протопопа Аввакума весьма показательна. По нашему убеждению, важно различать Авва-

кума «изданного» от Аввакума «неизданного», архивного. Многое из своего творческого писательского архива сам автор вовсе не предназначал для распространения в публицистических целях. Хранившиеся в архиве сочинения могли быть частной перепиской писателя, его заметками и вариантами, оставшимися не использованными при создании крупных публицистических «книг», фрагментами написанных, но, быть может, и не отправленных адресатам писем. Между тем «Аввакумовы письма» получили широкое хождение по стране, будучи извлечены из архива писателей-старообрядцев, оказавшегося на Керженце, а частично через московского инока Авраамия, хранившего у себя значительную часть старообрядческих архивных материалов. Многие из этих материалов при включении в новые компилятивные подборки подвергались как бессознательным, так и сознательным искажениям и переработкам. Видимо, такой подборкой следует считать и Прянишниковский список Жития протопопа Аввакума. Что касается первоначальной авторской Прянишниковской редакции Жития, то она является предварительной черновой редакцией, которую сам автор предназначал, возможно, не к распространению.

Не подлежит сомнению тесная связь Жития протопопа Аввакума с автобиографическим Житием инока Епифания. Исследователи давно обратили внимание на то, что оба эти жития, писавшиеся в условиях творческого взаимодействия и сотрудничества, составлены как бы из отдельных связанных между собой сюжетных «блоков». Очевидно, что оба писателя в ходе совместных ночных бдений в пустозерской темнице многократно «проговаривали» друг другу и остальным «сидельцам» истории из своей жизни. При этом тексты этих устных рассказов литературно оттачивались, приобретая фольклорные черты. Это позволяло писателям экономить бумагу для письма, в которой они испытывали насущную потребность. Недостаток писчей бумаги вынуждал пустозерских писателей делать авторскую правку своих сочинений прямо по тексту автографов. В этом плане представляет интерес текст Жития инока Епифания из Пустозерского сборника Заволоко, где на полях рукописи имеются авторские поправки и добавления, в то время как в Пустозерском сборнике Дружинина те же поправки и добавления уже включены самим автором в текст сочинения. В. С. Румянцевой, сделавшей это важное наблюдение, удалось также найти список Жития (ГБЛ, собр. Барсова № 654), не содержащий этих

поправок и представляющий, по мнению исследовательницы, раннюю редакцию Жития инока Епифания.[111] Это наблюдение было подтверждено также Н. Д. Дробленковой, которая изучила эту первоначальную редакцию Жития и опубликовала ее по вышеназванному списку.[112]

В тех же пустозерских сборниках и также в автографах, сохранилось сочинение протопопа Аввакума, известное под названием: ««Снискание и собрание о божестве и о твари и како созда Бог человека».[113] Н. С. Демкова, рассмотревшая достаточно подробно это сочинение (П. 4), датирует его 1672 г. и называет «своеобразным Шестодневом XVII в.», в котором излагаются взгляды Аввакума на происхождение окружающего мира. «Именно в этом сочинении, — пишет Н. С. Демкова, — Аввакум высказывает мысль об окружающем мире как общем достоянии человечества, как естественной гармонии человеческих отношений».[114] От себя добавим, что в этом сочинении Аввакум продолжает размышления о мире и человеке, нашедшие отражения в «Выписях из книг» 1664 г. и последующих его книгах пустозерского периода. Н. С. Демковой сделаны ценные наблюдения над литературной историей «Снискания и собрания», о его взаимодействии с текстами житий Аввакума и Епифания.[115] Однако, как справедливо отмечает исследовательница, всестороннее изучение этого сочинения должно быть продолжено.

Одним из важных сочинений протопопа Аввакума является написанная им «Книга обличений и Евангелия вечного», создание которой П. С. Смирнов относит к 1679 г. Поводом к ее появлению послужил догматический спор, разгоревшийся между протопопом Аввакумом и дьяконом Федором в 70-х гг., вскоре после пустозерской «казни» 14 апреля 1670 г. (П. 5). Однако предложенная издателем сочинения датировка в настоящее время нуждается в пересмотре.

В одном из посланий протопопа Аввакума к боярыне Ф. П. Морозовой,[116] датируемом началом 1673 г., есть ссылка на посланную ей ранее некую «книгу». «У меня здесь диявол от десных ссору положил — в догматах считалися, да разбилися. Молодой щенок, Федор дьякон, сын духовной мне, учал блудить над старыми книгами. . . в книге моей написано и послано к вам о Господе. . .»[117] Как полагал П. С. Смирнов, в приведенном отрывке речь идет о «Книге бесед» Аввакума. Однако в этой книге, в тексте 8-й беседы, содержится лишь краткое упоминание о полемике Аввакума с дьяконом Федором по богословским вопросам, своего рода отзвук пер-

воначального накала страстей. Наиболее полное отражение упомянутая полемика нашла в аввакумовской «Книге обличений». Дату ее создания (1679 г.) П. С. Смирнов вывел на основании имеющегося в ней обращения автора к дьякону Федору: «а с тобою уж десять лет мучюся, а не могу тебя от бесов-тех отогнать», [118] а также слов самого Федора о начале догматических споров с Аввакумом после пустозерской «казни». [119] Между тем не исключено, что, говоря о «десятилетней муке» со своим духовным сыном Федором, Аввакум за точку отсчета брал год своего знакомства с ним — 1664-й, когда дьякон Федор, в бытность свою в Москве, вместе с Ефремом Потемкиным «по начертанию телесному блекотали образу Божию быти». [120] Прибавляя 10 лет к этой дате, получим 1673—1674 гг. как время, которым можно датировать интересующее нас сочинение. Такое предположение дает возможность высказать гипотезу о том, что в 1673 г. в Москву из Пустозерска посылалась именно «Книга обличений», а не «Книга бесед», как предполагал П. С. Смирнов. Предложенная датировка объясняет и отмеченную издателем памятника остроту критики Аввакумом своего оппонента —дьякона Федора, столь понятную в момент наивысшего накала конфликта. «Книга обличений» сохранилась в единственном списке ГПБ (собр. Михайловского № 173), датируемом XVIII в., и по нему же была издана П. С. Смирновым. [121] В этом списке сочинение состоит из трех разделов. В первом излагается учение о святой Троице и Боге-Слове, о душе, об образе Божии в человеке. Во втором разделе под заглавием «Слово на безобразника и отступника неосвященного» вновь говорится о Святой Троице и даются ответы на вопросы: что есть существо Божие? что естество? что состав? что ипостась? что Бог? В третьем идет речь о сошествии Христа-спасителя во ад. Все названные сюжеты изложены в «Книге» применительно к полемике Аввакума со взглядами «дьякона Федора отступника». [122] Сравнивая состав «Книги обличений» Аввакума с известными ему текстами, сообщающими о полемике между Аввакумом и Федором, П. С. Смирнов не находит в этой «Книге» ряда спорных пунктов и на этом основании делает вывод, что в рукописи Н. М. Михайловского мы имеем данный памятник в его сокращенном виде. В связи с предлагаемой нами передатировкой этого сочинения многие наблюдения П. С. Смирнова нуждаются в пересмотре.

Важное место в творческом наследии протопопа Аввакума занимает написанная им «Книга бесед» (П. 5),

о которой подробно мы будем говорить в следующем разделе. Этот, состоящий из девяти глав-бесед, литературно-публицистический памятник был создан, по нашему мнению, в 1673—1675 гг. Материалом для «Книги» послужил, как можно предполагать, эпистолярный архив пустозерских узников, и прежде всего самого протопопа Аввакума. Отвечая на присылаемые ему отовсюду письма, Аввакум за годы заключения сумел собрать значительный материал, который и попытался обобщить в нескольких составленных им «беседах», объединив последние в книгу.

При описании старообрядческих рукописей БАН нам удалось обнаружить сборник (шифр.: 45.6.7), содержащий древнейший список «Книги бесед» Авакума пустозерского происхождения. В этом сборнике, получившем название «Академический» (далее *Ак*), к циклу сочинений, включающему «Книгу бесед», присоединено небольшое сочинение Аввакума, написанное в 1672 г. — «Гимна о пресвятой Богородице». Оно также представлено в *Ак* самым ранним списком, содержащем иной конец текста, чем в опубликованном варианте.[124] Завершающую, третью, часть *Ак* занимает небольшой цикл сочинений протопопа Аввакума и дьякона Федора Иванова, составляющий, видимо, отдельную старообрядческую книгу (П. 8), куда входят: Первая челобитная протопопа Аввакума царю Алексею Михайловичу 1664 г., второй (пустозерской) редакции, и Послание дьякона Федора к Иоанну Аввакумовичу на Мезень, трактующее вопрос об Антихристе, отправленное адресату в 1669 г. Это послание дьякона Федора озаглавлено здесь: «Список с епистолии великих отцев и страдальцев за святую соборную и апостольскую церковь. . .», что, вероятно, отражает желание составителя сборника — протопопа Аввакума — видеть в сочинении коллективный труд пустозерских узников.[125] В состав цикла входят также отрывки посланий Аввакума, включенные им позднее в его более крупные произведения — «Книгу толкований и нравоучений» и в «Послание сибирской братии». Несомненно, что данный цикл *Ак*, как и весь сборник в целом, был сформирован составителем на основе пустозерского писательского архива, бывшего в его распоряжении.

Конечно, в этом старообрядческом архиве накапливались не только черновики сочинений пустозерских писателей, использованные или не использованные ими при создании своих рукописных книг. Здесь, по-видимому, сохранялись также многочисленные послания разных лиц, адресованные Авва-

куму и всей «святой братии», томившейся в заключении. Некоторые из этих сочинений также получили распространение в списках, хотя иногда трудно определить, произошло ли изменение общественного статуса того или иного документа еще при жизни пустозерских сидельцев и при их участии, или же после их казни, когда пустозерский архив попал в руки керженских старообрядцев. Одним из таких сочинений, имевшим первоначально характер частного послания, мы считаем «Послание об Антихристе и о тайном царстве его». Оно получило в старообрядческой письменности широкое распространение и стало одним из важных сочинений, оказавших влияние на развитие идеологии старообрядчества. [126] О времени написания и об авторе этого сочинения в литературе существуют различные мнения. С момента выхода в свет описания рукописей Ф. А. Толстого [127] сочинение об Антихристе приписывалось иеромонаху Феоктисту, жившему в ссылке в Анзерском скиту Соловецкого монастыря «во время бытия Никона патриарха». Авторство устанавливалось на основании упоминания его имени в заголовках большинства списков. В некоторых других списках в качестве авторов названы архимандрит Спиридон Потемкин или же неизвестный по имени старообрядец из Долматского монастыря в Тюмени. [128] Много внимания изучению этого сочинения уделил П. С. Смирнов, издавший его текст по списку ГПБ (Q. I № 489) с подведением вариантов по семи другим спискам. [129] На основании анализа заголовков двух из числа выявленных им списков сочинения и текста прибавления, которое имеется в конце одного из списков (ГИМ, собр. Хлудова № 282), исследователь заключил, что автором сочинения был старообрядец, находившийся в заключении в Долматском монастыре. П. С. Смирнов убедительно показал, что сочинение об Антихристе написано его автором «в ответ на присланный ему письменный вопрос» еще при жизни царя Алексея Михайловича, т. е. до января 1676 г. «Вообще, — пишет П. С. Смирнов, — данный памятник раскольничьего пера имеет полную форму послания с началом и заключением», [130] что позволяет видеть в нем особую старообрядческую книгу (П. 13). [131] Однако вопрос о месте и времени создания этой книги в исследовании П. С. Смирнова не поставлен и не разрешен. Проведенный нами анализ происхождения большинства сохранившихся списков этого памятника позволяет говорить о его распространении в поздней, преимущественно выговской поморской рукописной традиции XVIII—XIX вв., о чем, в частности, свидетельствуют

все 20 списков сочинения, хранящиеся в БАН.[132] Помимо палеографических признаков рукописей, в которых находится «Послание», об их выговском происхождении свидетельствует и состав текстов рукописей, включающих преимущественно сочинения выговских книжников. Однако особый интерес для нас представляет сопутствующий «Посланию о Антихристе» литературный «конвой» старообрядческих сочинений XVII в. В частности, в сборниках БАН в состав этого «конвоя» входят следующие сочинения: два послания попа Лазаря царю и патриарху, послание «О познании антихристовой прелести» дьякона Федора Иванова в пустозерской и выговской редакциях, его же «Послание к Ивану Аввакумовичу» на Мезень, «Прение с Афанасием Иконийским», «Сказание об Аввакуме, Лазаре и Епифании», содержащее рассказ о первой, московской «казни» старообрядцев. Здесь же встречаются сочинения протопопа Аввакума: «Книга бесед» о сокращенной редакции, Пятая челобитная царю Алексею Михайловичу, «Послание к сибирской братии», «Послание к верным», а также Челобитная к царю инока Авраамия, соловецкие челобитные, послания Игнатия Соловецкого. Перечисленный здесь подбор памятников, созданных писателями-старообрядцами в XVII в., но представленный, в большей своей части, позднейшими переделками, свидетельствует о том, что многие из них дошли до нас не в старообрядческих сборниках-книгах XVII в., а в составе пустозерского архива. Решив размножить неизвестные им ранее сочинения пустозерских писателей, керженские и выговские старообрядцы давали многим из них, в том числе, должно быть, анонимному «Посланию об Антихристе», новые, придуманные ими названия, стремясь попутно определять авторство анонимных сочинений. Поскольку, как отметил еще П. С. Смирнов, мнения, высказанные автором «Послания» о сущности пришедшего на Русь Антрихриста как о категории «мысленной», не совпадали с известными нам взглядами дьякона Федора и протопопа Аввакума, последние еще в Пустозерске получив вышеназванное «Послание», вовсе не стремились к его распространению среди «верных». Можно смело предполагать, что широкое распространение в списках «Послание об Антихристе» получило только после 1682 г. Древнейший из известных нам списков памятника, обнаруженный А. И. Копаневым в 1968 г. в собрании Старо-Тушкинского молитвенного дома (Поморское согласие), датируетя лишь 60-ми гг. XVIII в.[133]

Недавно, в двух разных сборниках, хранящихся в БАН и ИРЛИ, Н. С. Демковой и автором настоящей работы было найдено чрезвычайно интересное сочинение «Возвещение от сына духовного ко отцу духовному».[134] Это сочинение, написанное вскоре после внезапной смерти царя Алексея Михайловича 30 января 1676 г. и отразившее атмосферу растерянности и шока, царившую в Москве после «умертвия царева», содержит богатую информацию исторического характера. «Возвещение», литературно обработанное протопопом Аввакумом и снабженное сочиненным им «Ответом», было распространено пустозерскими писателями в списках как важная старообрядческая книга (П. 7). Сочинение содержит не только информацию о состоянии в стране в 1676 г., но и знаменует собой перемену идеологической концепции старообрядцев. Если до этого момента «антихристовыми рогами» было принято считать царя Алексея Михайловича и его приемника на троне, то с воцарением Федора Алексеевича клеймо второго «антихристового рога» с нового, «доброго» царя попытались снять.

Пересмотр протопопом Аввакумом прежнего старообрядческого толкования «антихристовых рогов», нашедший отражение в его «Ответе» на «Возвещение», был одобрен всеми пустозерскими писателями. В «послании» дьякона Федора «О познании антихристовой прелести» (П. 10) происшедшая перемена в персонификации «антихристовых рогов» также нашла отражение. Однако дьякон Федор внес в новое толкование дополнительный акцент, создав учение о «нечистой троице». «И тако невидимый зверь, проклятый диявол, —пишет в своем «Послании» Федор, — входит во изобретенныя своя сосуды, во двоицу окаянных человек, царя и патриарха, и бывает нечистая троица, ю же виде Богослов в трех нечистых духах — змея и зверя и лживаго пророка. Ипполит же святый и прочии исповедницы Христовы истолковаша змия и диявола, зверя же в Антихриста, сиречь царь лукавый, лживаго же пророка — духовного чина начальника, рекше патриарха».[135] Изложенная здесь теория, развивающая аввакумовское толкование «антихристовых рогов», дает возможность датировать рассматриваемое послание временем, непосредственно следующим за летом 1676 г., когда было написано «Возвещение». В последних строках списка КАЗДА № 1992, по которому послание было издано Н. И. Субботиным,[136] имелась цифровая криптограмма, в которой дьякон

Федор зашифровал свое имя: «Феодоръ». В отличие от П. С. Смирнова,[137] мы не сомневаемся в истинности этой подписи, так как и в других своих сочинениях пустозерского периода дьякон Федор пользуется подобным приемом.

Послание дьякона Федора «О познании антихристовой прелести» дошло до нас в двух редакциях: пустозерской и выговской. Пустозерская (авторская) редакция сочинения представлена в собрании БАН пятью списками.[138] В этих списках послание встречается как отдельно (собр. Лукьянова № 49), так и вместе с Пятой челобитной протопопа Аввакума (Каргопольское собр. № 191) и с «Посланием к сыну Максиму» дьякона Федора (собр. Археографической комиссии № 219(368)). Среди списков, представляющих выговскую редакцию послания, укажем рукопись БАН из собрания Каликина № 168 (1-я четв. XIX в.),[139] где сочинение названо: «Писание страдальца Феодора диякона о антихристовой прелести пестрообразной». Особенностью списка является то, что цифровая криптограмма содержит два имени: «Феодоръ» и «Андрей». В данном случае возникает предположение, что здесь имеется в виду Андрей Денисов, которому на этом основании можно приписать создание этой редакции «Послания».[140]

К числу старообрядческих богословско-нравоучительных сочинений относится принадлежащая протопопу Аввакуму «Книга толкований и нравоучений» (П. 11). «Книга» была создана в Пустозерске в 1674—1677 гг. и впервые опубликована П. С. Смирновым по списку ГПБ из собр. Богданова № 1.[141] Состоящая из четырех разделов, «Книга толкований и нравоучений» была адресована автором некоему Симеону, в котором исследователи видят игумена Сергия (Крашенинникова) — земляка и постоянного адресата протопопа Аввакума. Послание к Симеону является пятым разделом сочинения. В 1937 г. В. И. Малышев приобрел в с. Усть-Цильма сборную рукопись с древнейшим текстом этого памятника, датируемую 70—80-ми гг. XVII в. Он передал эту рукопись в БАН (собр. текущих поступлений № 101).[142] Позднее сборник с «Книгой» был им исследован и подробно описан, а недавно «Книга» по этому списку была издана Н. С. Демковой и И. В. Сесейчиной.[143] Текст «Книги» Аввакума имеет в сборнике БАН все пять составных ее частей: 1) Толкование на Псалмы (Пс. 40, 41, 44, 83, 102) с приложением суждений о деятельности патриарха Никона и наставлений царю Алек-

сею Михайловичу. 2) Толкование на 9-ю главу Книги притчей и на 4, 5 и 6-ю главы Книги премудрости Соломоновы. 3) Толкование на 12, 35 и 55-ю главы Книги пророка Исайи с присоединением кратких рассуждений богословского характера. 4) «Нравоучение» о том, как следует жить в христианской вере, с добавлением толкования на 80-е зачало Евангелия от Матфея. 5) Обращение к адресату «Книги» Симеону (два послания к нему). Рукопись, найденная В. И. Малышевым, безусловно пустозерского происхождения. По предположению исследователя, «Книга» сохранялась в роде усть-цилемских жителей Поздеевых с XVII вплоть до XIX в., когда местный книжник И. С. Мяндин реставрировал ее, подклеив листы синей бумагой, и объединил в одном переплете древнюю часть рукописи с более поздними частями, датируемыми 20—30-ми гг. XVIII в.[144]

Одним из последних по времени создания пустозерским сочинением является «Послание из Пустозерска к сыну Максиму и прочим сродникам и братиям по вере», написанное дьяконом Федором Ивановым (П. 12). Издавший это «Послание» Н. И. Субботин,[145] отметил упомянутое в его тексте событие, случившееся, когда «минул год по смерти цареве».[146] П. С. Смирнов обратил внимание еще на один факт, датирующий сочинение, — упоминание о смерти епископа Александра Вятского, последовавшей 13 декабря 1678 г. Оба упоминания позволяют датировать «Послание» Федора временем «не ранее конца 1678 — начала 1679 г.»[147] В распоряжении Н. И. Субботина при издании этого памятника не было полного списка, который бы содержал все три его части, и ему пришлось реконструировать их первоначальную последовательность.[148] Хотя сочинение дьякона Федора имеет форму частного послания к сыну Максиму, его общественное значение выходит далеко за рамки такого рода послания. По существу это «Послание» такое же автобиографическое житие, как и всем известные автобиографические жития протопопа Аввакума и инока Епифания — соузников Федора. По жанровому построению «Послание» многопланово: в нем представлены догматико-полемическое, богословское и литературно-публицистическое направления, развивавшиеся в Пустозерском старообрядческом центре.

Первая часть «Послания» содержит рассказ дьякона Федора о его догматических спорах с протопопом Аввакумом и попом Лазарем. Хотя известия об этих спорах сохранились среди материалов пустозерского литературного архива в виде

многочисленных свидетельств тех, кто ими пользовался, все же «Послание» — это единственный памятник, освещающий происходившую в Пустозерске дискуссию с позиции дьякона Федора. Из текста сочинения мы также узнаем, что Федором была написана особая «Книжица» с подробным изложением его догматических расхождений с Аввакумом (П. 6).

Вторая часть «Послания» посвящена критике «исправлений» никонианами эпитета «истинный» в тексте «Символа веры» и иных изменений в богослужебных книгах. Приводимые здесь «свидетельства» в значительной мере повторяют аргументы и выводы книги дьякона Федора «Ответ православных», а также его сочинений московского периода творчества.

Третья часть «Послания» содержит историческое повествование о событиях первых лет церковного раскола с включением автобиографических фактов из жизни самого Федора. В некоторых списках эта часть «Послания» разделена на статьи с особыми для каждой из них заголовками: «О Соборе 1666 года», «О Спиридоне Потемкине», а также «О казни Божии новым отступникам». Эту третью часть «Послания» дьякон Федор, определенно обладавший литературным талантом, при желании мог развить в автобиографическое житие, однако не сделал этого, возможно, с учетом сложившихся напряженных отношений между ним и другими пустозерскими писателями.

При описании рукописей БАН нам удалось обнаружить помимо известных еще три списка «Послания», включающие различные части этого сочинения: 1. Рукопись собр. Дружинина № 465(494), содержащая 1-ю и 3-ю части сочинения [150] и датируемая 60-ми гг. XVIII в.; 2. Рукопись собр. Каликина № 77, содержащая 3-ю статью 3-й части сочинения [151] и датируемая 70-ми гг. XVIII в. и 3. Рукопись собр. Строганова № 37(34), содержащая 2-ю и 3-ю его части [152] и датируемая 80-ми гг. XVIII в.

Недавно увидела свет статья Л. В. Титовой с анализом этого сочинения, с приложением публикации его 3-й части (по рукописи ГБЛ, собр. Барсова № 72). [153] По мнению исследовательницы, дьякон Федор отправлял на Русь три части сочинения в качестве отдельных посланий, причем 2-я и 3-я части были позднее (в 1705 г.) объединены в книгу «Щит православия». В то же время 1-я часть сочинения была присоединена к «Книге» позднее, так как не пользо-

валась большой популярностью «из-за обвинений, выдвинутых дьяконом Федором Аввакуму в вольном толковании им догматических понятий». Л. В. Титова называет еще один список «Послания» (ГБЛ, собр. Тихонравова № 727), датированный 1862 г. Список содержит 1-ю и начало 2-й части «Послания», фрагменты «Ответа православных» и восходит к протографу 1692 г.

По нашему мнению, «Послание к сыну Максиму» стало еще при жизни его автора важной старообрядческой книгой, хотя и не получило в списках того времени широкого распространения. Об этом свидетельствует то обстоятельство, что сохранившиеся до нашего времени копии восходят, видимо, к ограниченному числу протографов. Этот вывод мы делаем на основе факта об имеющемся в 3-й части «Послания» пропуске небольшой части текста. Этот пропуск повторен во всех сохранившихся списках памятника, включая текст, изданный Н. И. Субботиным. В пропущенном отрывке (как можно судить по его сохранившейся части) находился рассказ о видении дьякона Федора, позволившем ему узнать судьбу души умершего царя Алексея Михайловича. Очевидно, что листы с этим текстом, хранить которые было особенно опасно, были вырваны из протографа «Послания» и поэтому не попали в позднейшие списки. Однако в списке БАН (собр. Дружинина № 465(494), л. 234 об. — 236 об.) сохранилась часть этого уничтоженного текста «Послания», ввиду того, что протограф списка, датируемый, как мы предположили, 3 февраля 1715 г.,[154] сохранял в то время один — последний — лист утраченного текста, позднее также утраченный. Интересующий нас текст занимает в рукописи БАН два листа размером в 8°, исписанных с обеих сторон. Нач.: «И по сем вскоре прислан к нам паки сотник стрелецкой (на полях: «оставлен лист в четверть листа», т. е. в оригинале 1715 г. был пропуск одного листа в 4°)... воздохнувши, отвеща...»[155]

«Порча» первоначального, не дошедшего до нас текста «Книги» произошла, очевидно, уже после смерти автора, в конце XVII — начале XVIII в., что связано с деятельностью керженских книжников — приверженцев протопопа Аввакума и его оппонента — дьякона Федора. Именно в это время сложилась книга «Щит православия», составленная последователями Федора из его сочинений и пустозерских челобитных попа Лазаря. Следствием нарушения преемственности поколений старообрядческих книжников явилась путаница, в ре-

зультате которой «Послание» дьякона Федора было названо книгой «Ответ православных» (написанной им в Пустозерске при участии и от имени всех пустозерских узников), что нашло отражение в ряде списков сочинения керженского происхождения.

Перечисленные и разобранные нами в данном разделе работы старообрядческие сочинения, созданные в Пустозерске четырьмя работавшими там писателями, составили содержание 13 рукописных «книг», 10 из которых получили распространение в списках уже в XVII в. Конечно, количество сочинений, написанных здесь писателями, превосходит тот перечень названий, который «вместился» в объем этих 12 книг. Некоторые из сочинений в виде писем, посланий и челобитных были отправлены в Москву и другие места, где их адресаты включали эти сочинения в другие старообрядческие книги. Примеры этого мы видели при рассмотрении сборников, составленных иноком Авраамием. Некоторые сочинения пустозерцев остались «неизданными» при их жизни и сохранились в пустозерском и других старообрядческих архивах. Заметим также, что часть книг, созданных в Пустозерске, была здесь же переработана. Возникали иные редакции пустозерских сочинений, в состав сборников включались сочинения вновь написанные, создавались новые композиции текстов.

Список старобрядческих «книг», созданных в Пустозерском центре

Прилагаемый ниже «Список» включает все выявленные нами старообрядческие рукописные «книги», вышедшие из Пустозерской книгописной мастерской и созданные при участии четырех пустозерских писателей-узников.

1. Книга «Ответ православных» дьякона Федора Иванова. Книга была начата автором в Москве в 1667 г. и завершена в Пустозерске до 1 сентября 1669 г. В создании книги приняли участие и другие пустозерские писатели («Ответ наш о православных догматах за руками...»).

а) ГБЛ, собр. Барсова № 883, часть 1 (л. 1—40). XVII в. (3-я четв.)[156] По-видимому, именно эта рукопись была послана в Москву «за руками» пустозерских писателей «с Поликарпом» 1 сентября 1669 г.[157];

б) ИРЛИ, Усть-Цилемское собр. № 10 (л. 1—144). XVII в. (4-я четв.)[158]. Помимо «Ответа православных», в эту рукопись включено также старообрядческое «Сказание о патриархе Никоне», написанное дьяконом Федором ок. 1669—1670 гг. Таким образом, эта рукопись представляет следующий, второй этап развития «цикла», состоящего из двух сочинений дьякона Федора;

в) БАН, собр. Дружинина № 762 (806)[159]. XVII в. (70-е гг.), л. 10—149 об. Рукопись представляет дальнейший этап развития «цикла» со-

чинений, начинающегося «Ответом православных». Помимо «Ответа» и «Сказания о патриархе Никоне», в эту книгу включена Пятая челобитная Аввакума царю Алексею Михайловичу, написанная в 1669 г., и заметка-рецензия Аввакума на книгу Симеона Полоцкого «Жезл правления»[160]. Таким образом, цикл из сочинений дьякона Федора был дополнен здесь аввакумовскими сочинениями;

г) БАН, собр. Дружинина № 746 (790), л. 1—112[161]. Ч. 1. XVII в. (1673 г.). Это знаменитый Пустозерский сборник В. Г. Дружинина, содержащий в 1-й своей части все вышеперечисленные сочинения дьякона Федора и протопопа Аввакума, но дополненный новыми текстами. Это «свидетельства очевидцев»: протопопа Аввакума и Ивана Неронова (последний был, возможно, писцом этой части сборника) о второй пустозерской «казни», состоявшейся 14 апреля 1670 г., а также «Записка» Аввакума о посте пустозерских узников в апреле-мае 1670 г. с пометой на поле «с протопоповы руки». Как можно предполагать, весь этот цикл сочинений был завершен весной 1670 г. и послан «верным» летом того же года. О том, что объединение вышеназванных сочинений было сделано в Пустозерске, свидетельствует собственноручная запись дьякона Федора на одном из листов, использованных писцом для рукописи (последний 186-й чистый лист 1-й части сборника): «моя, а мне, дьякону, до тех псов дела нет».

2. Челобитные попа Лазаря царю Алексею Михайловичу и патриарху Иоасафу Обе челобитные были написаны в феврале 1668 г. и посланы в Москву царю и патриарху до 1 сентября 1669 г. В письме семье Аввакума дьякон Федор писал: «Лазарь отец писал царю письма, другой год уже там... а писал страшно и дерзновенно зело — суда на ерстиков просил... Две грамоты у него: царю да Асафу патриарху...»[162] В феврале 1670 г. автор составил из этих двух челобитных отдельную книгу, снабдив открывающую ее грамоту к царю небольшим предисловием, написанным 6 февраля 1670 г.[163]

а) ЦГАДА, Госархив, XXVII, № 604. XVII в. (1670 г.) 28 л. в 8°. Это автограф грамот, адресованных царю и патриарху. Список дефектный, от грамоты к царю сохранились лишь отрывки 6-й главы[164];

б) БАН. собр. Дружинина № 746 (790), ч. 2, л. 110—188[165]. XVII в. (1673 г.). Пустозерский сборник В. Г. Дружинина. Текст снабжен двумя рисунками крестов, выполненных иноком Епифанием, с соответствующими надписями под ними (почерк Епифания).

в) ИРЛИ, Усть-Цилемское собр. № 10, л. 145—246. XVII в. (4-я четв.)[166]. По мнению Малышева, почерк рукописи близок к почерку попа Лазаря;

г) БАН, 45.6.3. XVII в. (кон.), л. 144—157 об.[167] Список не полный. Имеется предисловие, первые 7 глав из Челобитной к царю и 15-я (последняя) глава из Челобитной к патриарху Иоасафу.

3. Жития протопопа Аввакума и инока Епифания (Аввакумо-Епифаниевский цикл сочинений). Работа над сочинениями велась с 1672 по 1675 г. За этот период были созданы три редакции автобиографического Жития Аввакума и Житие инока Епифания в двух редакциях, создававшихся в два этапа (ч. 1 и 2)[168].

а) БАН, собр. Дружинина № 746 (790). Пустозерский сборник В. Г. Дружинина. Ч. 3 (л. 189—300). Автограф протопопа Аввакума (автобиографическое житие в редакции А) и инока Епифания (автобиографическое Житие, 1-я ч. в окончательной редакции). XVII в. (1673 г.);

б) ГБЛ, собр. Барсова № 654, л. 268—294. XVIII в. Сборник содержит Житие инока Епифания в первоначальной редакции;

в) ИРЛИ, собр. Амосова-Богдановой № 169, 16°, 46 л. 2-я часть Жития инока Епифания. Автограф Епифания; [169]

г) ИРЛИ, оп. 24, № 43, 192 л. Пустозерский сборник И. Н. Заволоко. XVII в. (70-е гг.). Сборник содержит Житие протопопа Аввакума (редакция В) и Житие инока Епифания в 2-х частях (в окончательной редакции). Автографы Аввакума и Епифания. [170]

Каждый из названных здесь списков представляет три последовательных этапа эволюции Аввакумо-Епифаниевского цикла сочинений.

4. Сочинение протопопа Аввакума «Снискание и собрание о божестве и о твари». Написано в 1672 г.

а) БАН, собр. Дружинина № 746(790), ч. 4 (л. 301—330 об.). 1672 г. [171] К основному сочинению в этом сборнике присоединены: сочинения протопопа Аввакума «О сложении перст» и «О жертве никонианской». Автограф протопопа Аввакума;

б) ИРЛИ, оп. 24, № 43, л. 130 об. — 163. XVII в. (70-е гг.). «Снискание и собрание...» в окончательной редакции. Автограф протопопа Аввакума. [172]

5. «Книга обличений и Евангелия вечного» протопопа Аввакума. Написана в начале 1673 г. Сохранилась в единственном списке XVIII в. [173]

ГПБ, собр. Михайловского № 173. 154 л. XVIII в. Рукопись издана в Памятниках. [174]

6. В 70-х гг. XVII в. дьякон Федор Иванов написал «книжицу немалую, листов с полтораста», в которой изложил свои догматические споры и расхождения с протопопом Аввакумом. Эта «книжица», «переписанная было уже набело», не сохранилась. Произошло это по вине Аввакума, подговорившего стрельцов из охраны тюрьмы похитить книгу у Федора. Получив книгу, Аввакум «выдрал из нее листа с три» и послал их на Русь как вещественный документ, удостоверяющий «ересь» своего духовного сына, остальную же часть, по-видимому, уничтожил. [175]

7. «Книга бесед» протопопа Аввакума и некоторые другие его сочинения, тематически с нею связанные. Написана в 1673—1675 гг.

БАН, 45.6.7. Ч. 2 (л. 16—144). [176] XVII в. (70-е — нач. 80-х гг.). Помимо «Книги бесед» в этот цикл входят: Послание Ф. П. Морозовой, Е. П. Урусовой и М. Г. Даниловой в Боровск (так называемое 3-е приложение к «Книге бесед»), и «Гимна о пресвятой Богородице» (1673 г.).

8. Послание дьякона Федора Иванова к Иоанну Аввакумовичу на Мезень и отрывки посланий Аввакума к разным лицам. Этот сборник, известный ранее лишь в поздних копиях, был составлен не позднее 1675 г. (т. е. до смерти царя Алексея Михайловича) в Пустозерске. В него вошло «Послание к Иоанну Аввакумовичу», а также отрывки из еще не законченной Аввакумом «Книги толкований и нравоучений» и из «Послания сибирской братии».

БАН, № 45.6.7. Ч. 3 (л. 144—187). [177] XVII в. (70-е — нач. 80-х гг.).

9. «Возвещение от сына духовного ко отцу духовному» и Ответ протопопа Аввакума (1676 г.). [178]

а) БАН, № 45.6.7. Ч. 1 (л. 1—15). XVII в. (70-е — нач. 80-х гг.). Это список с автографа Аввакума, сделанный в Пустозерске. Список сохранил текст подписи Аввакума под рисунком, которым сочинение было проиллюстрировано в автографе; [179]

б) ИРЛИ, Северодвинское собр. № 18. XVIII в. Список не содержит «Ответа» протопопа Аввакума на «Возвещение»;

в) ЦГАДА. VII, № 1193 (л. 16—23 об.). XVII в. (кон.) — XVIII в.

(нач.). Отрывок текста «Возвещения», найденный Н. Н. Покровским в архивном деле.[180]

10. «Послание о познании антихристовой прелести» дьякона Федора Иванова. Написано после 1676 г.[181] Сохранилось в двух редакциях: пустозерской (авторской) и выговской.

а) БАН, собр. Лукьянова № 49. XVIII в. (50-е гг.). Пустозерская редакция;[182]

б) БАН, собр. Каликина № 168. XIX в. (1-я четв.). Выговская редакция.[183]

11. «Книга толкований и нравоучений» протопопа Аввакума. Написана в 1674—1677 гг.

а) БАН, собр. текущих поступлений № 105. Ч. 2 (л. 116—209). XVII в. (кон. 70-х гг.). Список содержит все пять частей «Книги», включая сопровождающее ее «Послание к Симеону»;[184]

б) ГПБ. 0.1 № 339. XVIII в. (1-я четв.).[185]

12. «Послание к сыну Максиму» дьякона Федора Иванова. Это обширное «Послание» было написано Федором в конце 1678 — начале 1679 г. В нем излагается история догматических споров дьякона Федора с Аввакумом.

а) ГИМ, собр. Хлудова № 259. XVIII в.;[186]

б) БАН, собр. Дружинина № 465 (494). XVIII в. (60-е гг.).[187]

13. «Послание о Антихристе и о тайном царстве его». Сочинение было написано сибирским старообрядцем, жившим в Долматском монастыре, прислано в Пустозерск и, возможно, подверглось здесь редакторской переработке. Написано до января 1676 г., однако получило распространение в списках, по-видимому, лишь после смерти пустозерских узников в 1682 г.

а) БАН, Вятское собр. № 2. XVIII в. (60-е гг.);[188]

б) ГПБ. Q. I № 489. XVIII в.[189]

Перечисленные здесь старообрядческие книги не отражают всего многообразия литературной продукции пустозерских писателей. За пределами перечня остались многочисленные письма и послания пустозерских писателей отдельным лицам или общинам. Вероятно, по мнению авторов, они не являлись общественно значимыми документами и поэтому не были включены ими в состав старообрядческих книг. Соответственно назначению эти документы и оформлялись в виде столбцов, свитков. Лишь составленные и утвержденные к переписке пустозерцами старообрядческие «книги» подлежали широкому «тиражированию» и распространению среди народа.[190]

«КНИГА БЕСЕД» ПРОТОПОПА АВВАКУМА

Сочинение протопопа Аввакума, известное в науке как «Книга бесед», занимает важное место в эпистолярном наследии и творческой биографии писателя. Это одно из самых крупных и значительных произведений мятежного протопопа, отразившее со всей полнотой важнейшие элементы его миро-

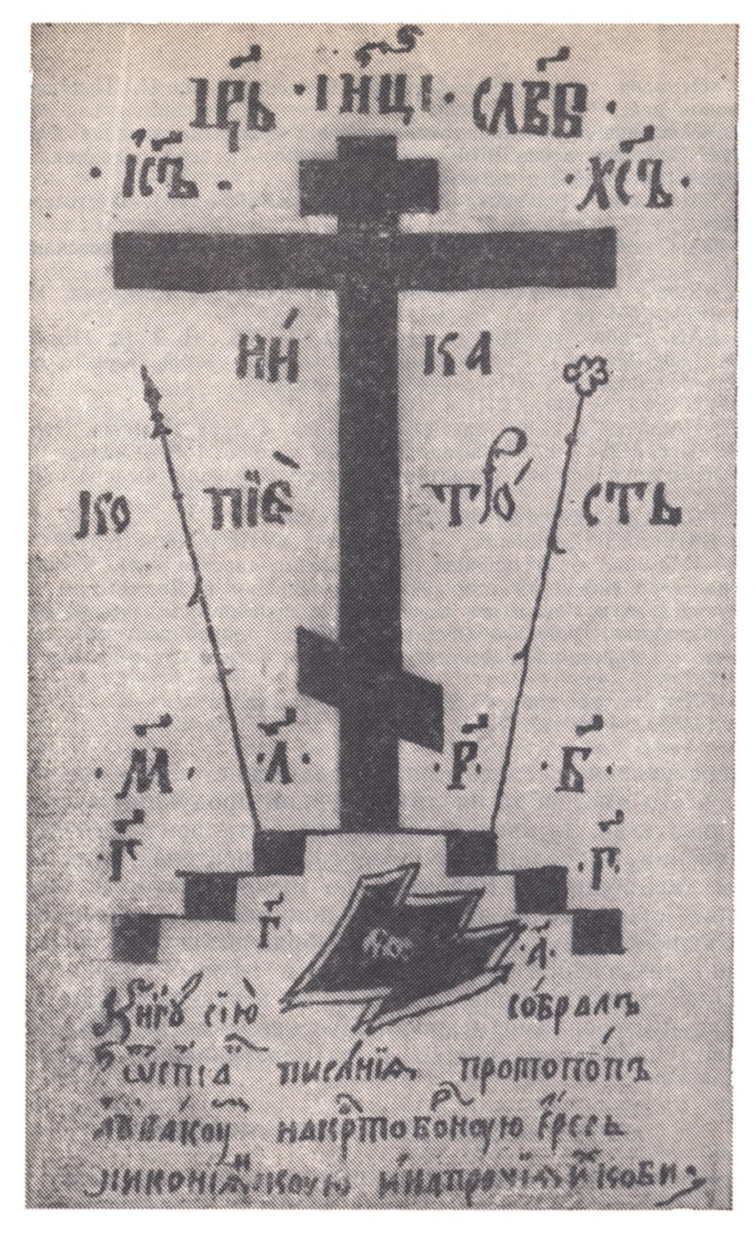


Рис. 12. Сборник *Ак.* 3-й четв. XVII в. «Книга бесед» протопопа Аввакума. Голгофский крест с предисловием составителя сборника. БАН, 45.6.7, л. 19 (нат. величина).

Рис. 13. Сборник *Ак*. 3-й четв. XVII в. «Книга бесед» протопопа Аввакума. БАН, 45.6.7, л. 18 об. (нат. величина). Начало текста произведения.

воззрения как общественного деятеля и народного проповедника, его отношении к современникам и важнейшим событиям эпохи.

«Книга бесед» — чрезвычайно сложный по внутренней структуре литературно-публицистический памятник. По мнению П. С. Смирнова, обстоятельно изучившего его рукописную традицию, сочинение состоит из небольшого введения и десяти тематически организованных «бесед» или глав. Лишь некоторые из бесед выделены в рукописях красной строкой или специальными авторскими заголовками. К тому же нет ни одной рукописи, в которой все десять бесед, озаглавленных и пронумерованных в издании П. С. Смирнова, имелись бы в наличии. Рукописей же, включающих введение и 9 бесед (кроме седьмой), существует лишь несколько.[191] Это обстоятельство создавало и создает до сих пор у исследователей и публикаторов сочинения впечатление, что они имеют дело с памятником, который «лишь формально может рассматриваться как единое произведение».[192] Основная трудность, с которой сталкивались исследователи и издатели этого произведения, заключалась в том, что все бывшие в их распоряжении списки «Книги» датировались XVIII или XIX вв. и отличались при этом большим разнообразием как по составу и объему бесед, так и по порядку их расположения внутри памятника. Немногочисленность привлеченных к исследованию списков и их композиционное разнообразие, питая версию об отсутствии структурного единства «Книги бесед» как литературного произведения, мешало постановке вопроса о необходимости выявления редакций ее текста, с целью установления авторской. Между тем проблема редакций остается и по сей день весьма актуальной, так как может стать ключом к решению вопросов, связанных как с временем создания отдельных бесед, так и всего памятника в целом.[193]

Ввиду изложенного, важным достижением можно считать, как уже говорилось выше, введение в научный оборот старейшего списка произведения в сборнике *Ак*, который вероятно, был создан при жизни автора — протопопа Аввакума. Сборник *Ак* был приобретен для БАН еще в 1907 г. В. И. Срезневским. Он датировал рукопись XVII в. и определил все входящие в нее тексты по изданию Н. И. Субботина, отметив карандашом на полях соответствующие страницы публикации. Сборник *Ак* написан на 189 листах бумаги в осьмушку. Переплет — доски, обтянутые чер-

ной кожей с ременной застежкой. Анализ филиграней бумаги позволяет уточнить датировку сборника, ограничив ее 70-ми — началом 80-х гг. XVII в.[194] Хотя *Ак* и не является автографом Аввакума или его соратников, он написан, по всей видимости, с автографа «добрым письмом» и предназначался для посылки «верным» на Русь. Как бумага, так и почерка рукописи довольно типичны для северного «скриптория», обслуживавшего пустозерский писательский кружок.

Рассматриваемый нами сборник *Ак* состоит из трех самостоятельных частей. Вторая и третья части сборника написаны на бумаге одного сорта. Обе эти части написаны двумя сходными по начертанию букв чередующимися полууставными почерками. Однако каждая из названных частей имеет самостоятельную буквенную нумерацию тетрадей.

Первая часть сборника состоит из двух не имеющих нумерации восьмилистных тетрадей, вшитых в *Ак*, как мы полагаем, уже после его завершения. Текст этой части написан двумя полууставными почерками, отличающимися от почерков писцов-профессионалов остальных частей сборника, и содержит неизвестное до недавнего времени старообрядческое сочинение, создание которого мы приписываем протопопу Аввакуму: «Возвещение от сына духовного ко отцу духовному».[195]

Вторая часть *Ак* более всего интересующая нас в данном разделе работы, содержит «Книгу бесед» Аввакума в пространной редакции. Перед текстом «Книги» находится рисунок пером «истинного креста Христова» вместе с заголовком сочинения: «Книгу сию собрал от святого писания протопоп Аввакум на крестоборую ересь никонианскую и на прочия их коби».[196] В цикле бесед, представленном в *Ак*, отсутствует лишь беседа 7, что свидетельствует, по-видимому, об ее отсутствии в первоначальном авторском своде. В конце текста «Книги» помещено «Послание» протопопа Аввакума к боярыне Ф. П. Морозовой и другим боровским узницам, являющиеся составной частью «Книги» в этой редакции. Последний памятник, входящий в эту часть сборника *Ак*, имеет заголовок: «Гимна о пресвятой Богородице». Как мы уже говорили выше, список этого памятника в сборнике *Ак* — древнейший из известных и имеет разночтения с опубликованным текстом, а именно: здесь несколько распространен конец сочинения.[197] Присутствие «Гимны...» в *Ак* в одном цикле с «Книгой бесед» позволяет более уверенно относить

время создания этого памятника к последним годам царствования Алексея Михайловича.

Третья часть *Ак* начинается текстом Первой челобитной протопопа Аввакума царю Алексею Михайловичу в ее 2-й редакции, созданной в 1664 г.[198] Далее помещено «Послание» дьякона Федора Иванова к Иоанну Аввакумовичу на Мезень, написанное в последней трети 1669 г.[199] Это сочинение, созданное Федором, как считают, с участием Аввакума и Епифания, содержит одобренное всеми пустозерскими узниками толкование апокалиптических «рогов Антихриста», каковыми автор «Послания» предлагает считать царя Алексея Михайловича и его будущего преемника на троне. Затем следует сочинение Аввакума, составившее впоследствии 1-й раздел его так называемого «Послания к сибирской братии».[200] Следующее произведение, включенное в эту часть сборника *Ак*, — обращение Аввакума к царю Алексею Михайловичу (без названия), начинающееся словами: «Правду о церкви божии глаголющих, перестани ты нас мучить тово. . .», вошедшее позднее в толкование на псалом 44-й аввакумовской «Книги толкований».[201] Составление этой последней книги было начато Аввакумом в 1673 г., ее адресат — С. И. Крашенинников, в иночестве Симеон. К этому же лицу адресовано последнее сочинение этой части *Ак* — отрывок из 2-го послания протопопа Аввакума к Симеону, начинающийся словами: «Еще надеюся Тита Втораго Иуспесияновича на весь Новый Иерусалим, иде же течет Истра река. . .».[202] Это послание, отправленное на Русь вместе с «Книгой толкований», датируется исследователями временем «до начала войны с Турцией в 1676 г.», т. е., приблизительно, 1675 г.[203] Таким образом, если вторая часть *Ак* представляет законченный цикл сочинений Аввакума, то ее третья часть составлена в значительной мере из небольших выборок его сочинений, датируемых временем с 1664 по 1675 г. Вместе с тем обе названные части объединяет общая тематика и общая идейная направленность сочинений, в которых с наибольшей полнотой отразились взгляды Аввакума и его единомышленников на личность царя Алексея Михайловича, претерпевшие за этот период значительную эволюцию. В этой связи факт присоединения к сборнику *Ак* его первой части с произведением, посвященным описанию обстоятельств трагической смерти царя-отступника, представляется весьма законемерным.

Как мы видим, самым крупным и значительным произведением в составе сборника *Ак* является «Книга бесед» про-

топопа Аввакума в ее пространной редакции, состоящей из 9 глав (без 7-й главы по нумерации П. С. Смирнова). Эту редакцию памятника мы можем с достаточным основанием считать авторской. Для правильного суждения о пространной редакции «Книги» нам представляется необходимым сказать несколько слов и об остальных ее редакциях, еще недостаточно изученных и не изданных: «краткой» и «смешанной». Краткая редакция «Книги», не являющаяся авторской, все списки которой относятся к XVIII и XIX вв., состоит из введения и первых четырех бесед, с большим количеством небольших купюр идеологического и стилевого плана по сравнению с изданным текстом в пространной редакции.[204] Из состава названных бесед в списках памятника этой редакции исключены, в частности, все цитаты из священного писания, а также ссылки на него — факт, требующий специального объяснения. Кроме того, в текст 1-й беседы, по сравнению с пространной редакцией, добавлен небольшой отрывок, содержащий описание мучительной смерти от голода в боровской земляной тюрьме боярыни Морозовой и двух ее соузниц. Смешанная редакция «Книги» является, судя по всему, итогом дабавлений одной или нескольких бесед из пространной редакции (5, 6, 8, 9 и 10) к основному корпусу текстов краткой редакции «Книги».[205] С учетом этих добавлений смешанную редакцию возможно, в свою очередь, подразделить на несколько видов, что требует, однако, специального исследования.

Важно отметить, что помимо текстов бесед, входящих в различные редакции «Книги», в представляющих ее текст рукописных сборниках находятся послания Аввакума к различным лицам, причем каждой из вышеназванных редакций сопутствует одно или несколько подобных посланий. Как мы увидим ниже, эти послания также следует принимать в расчет при делении «Книги» на редакции и их виды, так как некоторые из посланий, входящих в состав «Книги», были, по замыслам составителей, призваны усиливать публицистическое звучание памятника.

Начиная с работ профессора П. С. Смирнова, в литературе утвердилось мнение о том, что «Книга бесед» создавалась Аввакумом в период его пустозерской ссылки постепенно, на протяжении примерно семи лет: с 1669 по 1675 г.[206] Исследователь полагал, что из Пустозерска «Книга» неоднократно посылалась на Русь в различном объеме, причем таких посылок было четыре и каждая из них сопровождалась

письмом Аввакума к тому или иному адресату «Книги». Первые два письма, к которым, по мнению П. С. Смирнова, была приложена «Книга», адресованы боярыне Феодосии Прокопьевне Морозовой и старице Мелании с сестрами. Одно из этих писем исследователь датирует концом 1671 — первой половиной 1672 г., второе же, «как видно из его содержания, написано вскоре после первого».[207] Единственным аргументом в пользу того, что при этих письмах посылалась «Книга бесед», является содержащееся в первом из них упоминание о факте отправки адресатам ранее некой «книги»,[208] а также присутствие в заголовках обоих писем этого термина: «Книга иноке Феодоре, а по мирски боярыне с сестрами»[209] и «Книга старице Меланьи с сестрами и с подначальною Анисиею».[210] Что касается употребления термина «книга» применительно к двум небольшим посланиям, то исследователь сам замечает: «В то время, о котором идет речь, такое название усвоялось и писаниям совсем малого объема», оговаривая, что «сам Аввакум называл книгою только более объемистые свои литературные произведения».[211] Все становится понятнее, если предположить, что оба названных послания Аввакума, хранившиеся в его архиве или у адресатов, стали достоянием старообрядческой публицистики лишь после смерти писателя и присвоенные им заголовки не являются авторскими. Вероятнее всего, оригиналы посланий доставлялись из Пустозерска в Москву самостоятельно и не сопровождались какими-либо «книгами», включая и «Книгу бесед».

Несколько сложнее объяснить ссылку Аввакума в первом из рассматриваемых посланий на некую «книгу»: «у меня здесь диявол от десных ссору положил — в догматах считалися, да разбилися... в книге моей написано и послано к вам о Господе...»[212] Но точно ли о «Книге бесед» идет речь в процитированном здесь отрывке, на который ссылается П. С. Смирнов? Ведь в этой книге, в тексте 8-й беседы, содержится всего лишь краткое упоминание о полемике Аввакума с дьяконом Федором по богословским вопросам, причем последний не назван в ней даже по имени. Достаточно полное отражение эта полемика нашла лишь в аввакумовской «Книге обличений», датируемой П. С. Смирновым 1679 г. на основании имеющегося в ней обращения к дьякону Федору: «а с тобою уж десять лет мучюся, а не могу от тебя бесов-тех отогнать»,[213] а также на основании слов самого Федора о начале догматических споров с Аввакумом после пустозерской «казни» (14 апреля 1670 г.).[214] Между тем не

исключено, что, говоря о «десятилетней муке» со своим духовным сыном Федором, Аввакум за точку отсчета брал год своего знакомства с ним — 1664-й, когда Федор, в бытность свою в Москве вместе с Ефремом Потемкиным, «по начертанию телесному блекотали образу Божию быти».[215] Прибавляя 10 лет к этой дате, получим 1674 г. как время, которым можно датировать создание интересующей нас книги. Эта новая датировка «Книги обличений» Аввакума позволяет пересмотреть вопрос о времени создания его посланий. Датировка П. С. Смирнова, ограничивающая их написание периодом с конца 1671 до первой половины 1672 г., основана лишь на отсутствии в их тексте упоминаний о пытках, которым подвергались узницы «в конце 1672 г.»,[216] и не может считаться достаточно убедительной. Снятие же его аргумента дает возможность датировать послания началом 1673 г. Такое сближение весьма неточных дат названных аввакумовских посланий и его «Книги обличений» делает вполне реальным предположение о том, что в начале 1673 г. из Пустозерска в Москву посылалась именно «Книга обличений», а не «Книга бесед».

Третья посылка «Книги бесед» в адрес боровских «заточниц» Ф. П. Морозовой, Е. П. Урусовой и М. Г. Даниловой состоялась, как принято считать, не ранее 19 апреля 1673 г., так как в сопроводительном послании Аввакума к узницам упоминается о содержании Ф. П. Морозовой в земляной тюрьме.[217] Это письмо действительно входит в состав большей части списков «Книги бесед» в ее пространной редакции, где помещается непосредственно после 10-й беседы.[218] Имеется оно и в новонайденном списке *Ак*.

Наконец, четвертой посылкой «Книги бесед» на Русь до сих пор было принято считать ту, которой сопутствовало послание к москвичам, известное под названием «Книга горемыкам миленьким». Это послание датируется по упоминанию в нем факта казни в Пустозерске юродивого Киприана: «а здесь Киприану главу отсекли 83, июля в 7 день в среду» (т. е. 7 июля 1675 г.), следовательно, оно создано вскоре после названной даты.[219] Относительно «Книги горемыкам миленьким» необходимо иметь в виду, что в рукописной традиции она неизменно сопутствует одному из видов смешанной редакции «Книги бесед» и помещается вслед за четырьмя первыми беседами (с сокращениями, присущими спискам краткой редакции) и двумя небольшими отрывками из 5-ой беседы.[220] Поскольку эту редакцию, равно как и «крат-

кую», мы не считаем авторской, включение в ее состав «Книги горемыкам миленьким» можно приписать неизвестному нам составителю этого вида смешанной редакции «Книги бесед».

Таким образом, единственно достоверным сопроводительным письмом, включенным в состав «Книги бесед» пространной редакции при ее посылке на Русь, следует считать лишь так называемое «второе» письмо протопопа Аввакума к боярыне Морозовой, отправленное адресатам «не ранее» 19 апреля 1673 г. Возникает вопрос, правомерно ли предположение П. С. Смирнова о том, что «Книга бесед» посылалась на Русь по частям в различном объеме и составе, по мере создания автором отдельных бесед. Нам представляется, что это предположение не только неверно по существу, но и не подкреплено рукописной традицией. Многочисленные списки XVIII—XIX вв. отдельных бесед или их групп (не считая дефектных списков) восходят, судя по всему, уже к их сводам, представляя собой извлечения из пространной или же краткой редакций «Книги».

Весьма важным и до сих пор не решенным является вопрос о том, кому именно из упоминавшихся выше адресатов и какая именно часть или редакция «Книги» высылалась. Исследователи лишь делали попытки датировать каждую из десяти бесед, составляющих пространную редакцию «Книги», исходя из их содержания. Основываясь на сопоставлениях датировок отдельных бесед, нашедших отражение в работах П. С. Смирнова, мы попытались разбить беседы на две «хронологические» группы. К первой из таких групп (по Смирнову, с 1669 по 6 июня 1673 г.) можно отнести беседу 3 («Об иноческом чине»), 5 («О внешней мудрости»), 6 («О днях поста и мясоедения»),[221] а также 7 («О старолюбцах»)[222] и, возможно, 8 («Об Аврааме»).[223] Лишь названные беседы теоретически могли быть посланы в Москву к боярыне Ф. П. Морозовой (1-я предполагаемая посылка) и к старице Мелании с сестрами (2-я предполагаемая посылка), т. е. в период, начиная с первой половины 1672 г. до начала 1673 г., что в целом не противоречит ни датировке посланий к этим лицам, предложенной П. С. Смирновым, ни датировке, предлагаемой нами. Однако важно подчеркнуть, что не существует ни одного списка «Книги», где бы названные беседы были представлены в едином комплексе как целиком, так и в любом варианте группировки.

Остальные беседы могут быть отнесены по времени со-

здания ко второй группе. Их автору уже известен факт заключения боярыни Морозовой в земляную тюрьму в Боровске. Упоминания об этом есть в 1-й беседе («О первых противниках церковных преобразований»), с которой, по мнению П. С. Смирнова, текстологически тесно связаны введение к «Книге» и 2-я беседа («О образе креста Христова»), а также в беседе 4-й («Об иконном писании»). Таким образом, время написания этих бесед ограничивается периодом между заключением боровских узниц в земляную тюрьму после 19 апреля 1673 г. и смертью одной из них — боярыни Урусовой (11 сентября 1675 г.). 9-я беседа («Толкование на Послание к Римлянам») датируется августом 1675 г.,[224] а верхний предел создания 10-й беседы («О наятых делателях») ограничен датой смерти царя Алексея Михайловича (30 января 1676 г.), так как в тексте беседы царь упомянут как здравствующий.

Беседы второй «хронологической» группы создавались в то время, когда Ф. П. Морозова и ее соузницы находились в боровской земляной тюрьме и были еще живы. К этому же периоду, как мы знаем, относится и 3-я (по Смирнову) посылка «Книги бесед» в Боровск, вместе с письмом, адресованным узницам.

Особо следует сказать о датировке введения к «Книге бесед», что может способствовать выяснению всей творческой истории памятника. Это датировка основывалась до сих пор на очевидно ошибочном прочтении П. С. Смирновым следующего текста: «...но не я, окаянный Аввакумъ: я самъ сижу в ровѣ, душею и тѣлом обнажився, самъ пятъ, съ нагими же».[225] Исследователь осмыслил последние слова приведенной фразы как: «самъ [съ] пяти, с нагими же»,[226] т. е., по его мнению, пустозерских узников было в момент написания автором введения к «Книге» шесть человек. На самом же деле, как ясно говорит Аввакум, в это время их было всего пять, а он был «сам пятъ» — пятым узником. Как известно, сокращение числа пустозерских ссыльных произошло в конце 1668 или в начале 1669 г., когда умер симбирский протопоп Никифор.[227] Из этого следует, что начало работы Аввакума над «Книгой» приходится на период после, а не до названного хронологического рубежа, на чем настаивал в своем исследовании П. С. Смирнов. Эта существенная, на наш взгляд, поправка дает возможность сдвинуть хронологическую границу начала авторской работы над текстами бесед на значительно более поздний период, чем принято было счи-

тать до сих пор, а именно отодвинуть ее на первую половину 1673 г., так как оставшаяся единственная достоверная датировка верхнего рубежа начала работы автора над текстами бесед падает на период «до 6 июня 1673 г.» Таким образом, при учете предложенной нами поправки, Введение попадает во вторую хронологическую группу бесед и встает в один ряд с «тесно связанной с ним» 1-й беседой.

Все изложенное позволяет сделать вывод о том, что все девять бесед, составивших авторскую пространную редакцию «Книги» создавались в период, начиная от первой половины 1673 г. до первой половины 1675 гг. и были собраны в «Книгу» вероятнее всего единовременно, подобно другим старообрядческим литературно-публицистическим книгам XVII столетия. Это произошло, скорее всего, ближе к концу названного периода. В основу «Книги бесед» составитель, а им был, безусловно, протопоп Аввакум, положил обширное эпистолярное наследие пустозерского периода своей жизни. Единственной достоверной посылкой этой книги на Русь в полном виде (девять бесед) была, как нам представляется, «третья посылка», сопровождаемая письмом Аввакума, адресованным боярыне Ф. П. Морозовой и ее боровским соузницам. При этом оформление собранных бесед в «книгу» и придание ей характера публицистического послания к авторитетной «богоподобной троице» боровских узниц явилось глубоко продуманным творческим приемом автора.

Еще в ранних сочинениях протопопа Аввакума, написанных им после возвращения из сибирской ссылки в 1664 г., старообрядческий лидер пытался найти ответ на один из главных вопросов, стоявших перед старообрядческим движением: каким образом следует философски осмыслить никонианскую реформу церковных книг и обрядов, как соотнести это трагическое событие, которому он придавал эпохальное значение, с общим ходом мирового исторического процесса? В своем сочинении, известном под названием «Выписки из книг», Аввакум пытался соотнести отдельные нововведения реформы с известными еретическими учениями: арианством, иконоборческой ересью, латинской и армянской «ересями», античным язычеством и т. д. Как мы видим, эти усилия Аввакума не были потрачены даром и в «Книге бесед» он сделал своеобразный вывод, подведя итог многолетним размышлениям. В этом сочинении церковная реформа предстает перед нами как возврат от евангельского христианского учения к ветхозаветным установлениям и порядкам, происшед-

ший под влиянием римлян и греков, у которых эти установления и порядки утвердились еще ранее — в эпоху разделения христианских церквей в X веке и на Флорентийском соборе. Забвение заповедей Христа на Руси, заговор Антихриста, воплощением которого является церковная реформа, откат к ветхозаветным «жидовским» установлениям должно, по мысли Аввакума, явится необходимым условием для осуществления Второго пришествия и Страшного суда. В сочинении прослеживается своеобразное сопоставление настоящего времени, в котором проявились признаки возврата ветхозаветных верований и установлений, и древнего, ветхозаветного периода истории, предшествовавшего приходу Христа, когда также явственно проступали признаки грядущего христианства.

Уже во вступлении к «Книге» Аввакум описывает двойственную природу человека, называя истинным человеком только того, кто «в заповедях Господних живет». Перечисляя ветхозаветных пророков, Аввакум говорит, что они то и были настоящими людьми, ибо, хотя и не знали Христа и его учение, но духовно его предвосхитили. Таковыми были и любимец Бога Авраам, и первосвященник Мелхиседек, поверившие в Бога истинного. Сыновья Авраама Измаил и Исаак трактуются автором как сын плотский и сын духовный, причем плотский пытается преследовать духовного, но тщетно, ибо последний любим Богом.

Подобно историческим персонажам, священные символы христианства автор стремится разделить на «совершенные» (христианские) и «несовершенные» (ветхозаветные). Так, например, четырехконечный библейский крест трактуется им как «сень», образец и предтеча голгофского Христова креста, способного дать избавление плоти, но не духовное спасение. С этим крестом Иисус Навин вывел евреев из Египта, им же Даниил пророк спасался от растерзания львами, а Иона уцелел с его помощью во чреве кита. В противоположность этому сила Христова креста избавляет «не от чувственного фараона, но от мысленного, плотского дьявола и не в землю обетованную ведет, но в самое небо». Христово пришествие — говорит Аввакум — привело к смене закона жидовского на закон христианский — «вместо сени свидения повсюду церкви, — вместо Моисеева жезла — крест Христов, — вместо змия медного (беса) на кресте — сам Христос». Никониане, отринув Христа, стремятся вернуться к старому «ветхому» закону, внедрив в Христову церковь его старые атрибуты,

стремятся постичь божественную мудрость и уподобиться Богу с помощью внешней хитрости, подобно древним философам: Платону, Аристотелю, Диогену, Гелену, достигших (с помощью сатаны) разумом своим небесных твердей.

Каково же место самого Аввакума и его сподвижников-старообрядцев в нарисованной ими картине мира? Это место постепенно художественно высвечивается в ходе повествования. Еще во введении к сочинению автор называет себя умышленно самым уничижительными эпитетами: грешный, безобразный, бесславный, окаянный, плотолюбец, «не имущий видения, ни доброты», блудный сын, «несть человек, но гад или свинья». В отличие от «человеков», которыми Аввакум считает библейских пророков, сам он «не человек». Но вот в мир приходит Никон, явясь «яко ангел, а внутрь сый дьявол» и начинает «мучить человеки». Тут-то и выявляется двойственная природа человека, который волен в выборе «узкого» пути к Богу или «широкого» — к дьяволу. В числе немногих, пошедших по пути праведников узким путем — боярыня Морозова с сестрами, инок Авраамий и другие мученики за веру, сам Аввакум со своими «клевретами». Они-то и есть настоящие «человеки», подобные древним пророкам и апостолам. «Все званы — говорит Аввакум — но мало избранных, кто бы душу за Христа положили». Таким образом, старообрядческая историософия получила в «Книге бесед» Аввакума свое естественное завершение. В отличие от прежних старообрядческих построений, рисующих эсхатологический канун конца света, приметы приближения антихристова царства в котором нет места «человекам», в историософии Аввакума человек не только присутствует, но и активно действует. Более того, лишь в атмосфере наступающего зла, когда возникает необходимость выбора пути, человек способен проявить свою подлинную человеческую сущность — предпочтя греховному миру, захваченному Антихристом, духовное делание в доме Бога.

Все сказанное здесь несомненно подтверждает нашу мысль о единой композиции «Книги бесед», призванной объяснить верующим место и роль «малых избранных» в гибнущем мире. Симптоматично, что книга, написанная старообрядческим лидером в заточении была адресована и послана «боголюбивой троице» — боярыне Феодосии Морозовой и ее сестрам в заключение. Как сам Аввакум со своими соузниками, так и опальная мученица Морозова с сестрами — это и есть «малые избранные Богом человеки», на которых, по мысли

автора, и должны ориентироваться все, жаждующие духовного спасения.

«ВОЗВЕЩЕНИЕ ОТ СЫНА ДУХОВНОГО К ОТЦУ ДУХОВНОМУ» И ОТВЕТ ПРОТОПОПА АВВАКУМА

В двух рукописных сборниках — XVII в. *Ак* и XVIII в. (ИРЛИ, Северодвинское собр. № 65, далее — *Сд*) — находится текст весьма интересного послания, бывшего до недавнего времени неизвестным специалистам: в рукописи *Ак* послание названо «Возвещение от сына духовного ко отцу духовному», в рукописи *Сд* — «Вопрошение»[228] Анонимный автор («сын духовный») обращается к «отцу духовному», авторитетному защитнику старой веры (имя его в тексте также не называется), с «возвещением» об обстоятельствах смерти царя Алексея Михайловича, последовавшей вскоре после взятия и разгрома царскими войсками Соловецкого монастыря.[229] В послании сообщается и о других московских событиях, крайне важных для многочисленных старообрядческих общин; известия касаются в основном слухов о молодом царе Федоре Алексеевиче и его болезни, о князе Юрии Алексеевиче Долгоруком и патриархе Иоакиме, которые фактически руководили государственной политикой в это время, о решениях властей относительно судьбы разгромленного Соловецкого монастыря и низложенного патриарха Никона. Реальные новости сопровождаются описанием «знамений» и «видений», случившихся в последнее время: в Смоленске — раскололась икона Одигитрии, заново написанная по повелению царя Алексея, в Кремле — царю Федору явилась во сне Богородица и погибшие узницы — Ф. П. Морозова, Е. П. Урусова и М. Г. Данилова, требующие возврата к «старой вере». Насыщенное фактами, причем иногда ранее неизвестными, «Возвещение» сопровождается вопросами «духовного сына» о смысле происходящих событий: «Как тебе, батюшко, Бог известит о сем? .. Аще же прекратится живот его (речь идет о царе Федоре), кто весть, кроме Бога и вас, рабов его? А мы мним, кроме конечнаго смятения нечему быть».[230] Из последних слов явствует, что автор «Возвещения» адресовал свой текст не только одному «батюшке-государю», он уверен, что его новости будут читать и другие лица, составляющие близкое окружение его «духовного отца». И сам автор, несомненно москвич, имев-

ший хорошую связь с царским двором (может быть, и живущий там), пишет не только от своего имени, но ссылается на мнения какой-то группы людей, своих единомышленников («А мы мним...», сравним в другом месте: «...не мы затеваем... на нас не кручинься, мы с тобою согласно говорим...»).

Уже при первом знакомстве с текстом послания возникло предположение, что непосредственный адресат его — протопоп Аввакум, что послание было направлено в Пустозерск сидящим в земляной тюрьме Аввакуму, дьякону Федору, иноку Епифанию и попу Лазарю. В сочинениях пустозерских писателей легко обнаруживаются следы знакомства с текстом «Возвещения». К тому же в списке *Ак*, найденном позже, сохранилось ответное послание «духовного отца», находящегося в заточении, не оставляющее сомнений в том, что этим духовным отцом — адресатом послания — является протопоп Аввакум. Об авторстве же Ответа Аввакума на рассматриваемое послание свидетельствуют прямые авторские заявления в его тексте: «Вот меня царь-ет и в духовники Алексей звал,[231] да как о Христе Исусе не захотел, да не захотел же, да живу себе в яме с братиею...» Таким образом, «Возвещение» прочно входит в круг сочинений, непосредственно связанных с публицистической деятельностью пустозерских узников, и прежде всего с деятельностью протопопа Аввакума.

Текст «Возвещения» датируется довольно точно — концом мая — началом июня 1676 г. на основании изложенных в нем фактов и событий, касающихся судьбы патриарха Никона и Соловецкого монастыря. «Возвещение» сообщает о решении властей по поводу патриарха Никона: «Было седение у бояр и приговорили было ево в Кирилов монастырь в земляную тюрьму заклепать. Да Яким... отговорил так над ним чинить... Да приговорил послать думново дворянина от лица царева о всем разыскать подлинно... Так с тем приговором и послан к нему недавно, вестей еще не бывало оттуду». Достоверность этих сообщений Аввакуму подтерждают сохранившиеся официальные документы. В апреле 1676 г. в Москву из Ферапонтова монастыря приехал Игнатий Башковский, рассказавший при дворе, среди прочих известий о Никоне, о его лекарской практике. Следом за ним прибыл бывший пристав при Никоне, князь Самойло Шайсупов, добавивший новые недоброжелательные рассказы об опальном патриархе. Новый пристав Иван Ададуров, посланный на смену

Шайсупову, прислал в Москву донесение о попытках Никона предсказывать будущее. Особенный вред Никону принесли рассказы о нем приехавшего в Москву старца Ионы, его бывшего келейника. На основании многочисленных «изветов» московский собор, заседавший в середине мая 1676 г., постановил «исправить» Никона и перевести его в Кириллов монастырь под строгий надзор.[232] Для этой цели в Ферапонтов монастырь были посланы думный дворянин Иван Афанасьевич Желябужский, чудовский архимандрит Павел и думный дьяк Семен Румянцев, выполнившие возложенное на них поручение 5 июня того же года. Это значит, что «Возвещение» было написано вскоре после 16 мая 1676 г., но еще до получения известий о переводе Никона в Кириллов монастырь («...вестей еще не бывало оттуда...»).

Другим датирующим моментом «Возвещения» является сообщение московского корреспондента Аввакума о посылке на Соловки новых архимандрита и келаря: «А в Соловецкой монастырь послали, поставя архимарита и келаря, смирным, сказывают, их нравом, нуждою посланы... поехали с великою печалию». Действительно, новый архимандрит Макарий с келарем старцем Иларионом, казначеем Феодосием и с немногочисленной братией, получив наказ 12 апреля, прибыл в Соловецкий монастырь 14 июня 1676 г.[233] Донесений в Москву от посланных на Соловки монахов к моменту написания «Возвещения», по-видимому, еще не поступало, что подтверждает его датировку концом мая — началом июня 1676 г. «Возвещение» могло быть получено в Пустозерске, вероятно, в июле 1676 г. (обычные сроки доставки писем пустозерским узникам — полтора-два месяца). Таким образом, ранняя возможная дата написания ответа Аввакума — лето 1676 г.

Напомним, что именно к этому времени — к концу лета — осени 1676 г. относится резкое ужесточение режима заключения пустозерских узников: сохранились известия о специальном царском указе от 26 августа 1676 г. о переводе Аввакума «с товарищи» для их большей изоляции в Кожеозерский и Спасо-Каменный монастыри и о том, чтобы «писем бы никаких у них никто не имал и к ним ни от кого нихто не приносил никоторыми делы».[234] Однако, несмотря на новые строгие запрещения властей, сочинения Аввакума по-прежнему переписывались «добрым письмом», из них составлялись целые сборники и рассылались «верным».

Полный текст «Возвещения», включая ответ на него протопопа Аввакума, дошел до нас в составе *Ак*.[235] Судя по типу использованной бумаги, характеру оформления и переплета сборника, он был создан на севере — в Пустозерске или на Мезени и, возможно, еще при жизни пустозерских узников. «Возвещение» и ответ Аввакума (в рукописи он не имеет специального заголовка и непосредственно примыкает к тексту «Возвещения») открывают сборник (л. 1—13);[236] следующая далее основная часть (л. 16—189) состоит из двух рукописей, написанных одним почерком на одинаковой бумаге с раздельным счетом тетрадей. 1-я рукопись основной части (л. 16—144) содержит древнейший список «Книги бесед» Аввакума и оформлена как самостоятельная книга. 2-я рукопись (л. 145—187) состоит из посланий Аввакума и отдельных отрывков его сочинений, тематически подобранных для характеристики «нынешнего» времени и реформы Никона, отражающих взгляды Аввакума на Антихриста и его «печать», содержащих надежды на то, что сын царя Алексея после его смерти отменит все нововведения. В эту часть сборника входят Первая челобитная царю Алексею Михайловичу в редакции Б, начало «Послания сибирской братии», обращение к царю Алексею из «Книги толкований» и фрагмент из послания к иноку Симеону. Органически включается в эту подборку «Список с епистолии» дьякона Федора, адресованный сыну Аввакума — Иоанну (1669 г.).[237]

Другой список этого памятника дошел до нас в составе сборника *Сд*.[238] Текст послания (здесь оно названо «Вопрошением», без ответа на него Аввакума) входит в большую тематическую подборку старообрядческих сочинений, посвященную теме Антихриста и гибели Соловецкого монастыря.[239] За «Вопрошением» в рукописи следует краткий летописец с данными о годах правления царей, начиная с Ивана Грозного и кончая царем Алексеем Михайловичем; за «Летописцем» идет фрагмент первой беседы Аввакума из его «Книги бесед», который продолжен далее перечнем отступлений Никона от истинной веры.[240]

При сопоставлении текстов «Возвещения (список *Ак*) и «Вопрошения (список *Сд*) обнаруживается значительная порча протографа в более позднем списке *Сд*: здесь мы находим частые пропуски союза «и», описки, утрату отдельных частей фраз, иногда — весьма значительных по содержанию. Список *Сд* сохранил следы позднейшего вмешательства в

Рис. 14. Сборник *Ак.* 3-й четв. XVII в. Начальный лист «Возвещения от сына духовного ко отцу духовному». БАН, 45.6.7, л. 1 (нат. величина).

текст «Возвещения». Особенно наглядно это видно на следующем примере:

АК	*Сд*
«Царя у нас Алексея в животе не стало февраля в 29 день числа, в нощи 4-го часа, на тридесятое число в суботу, против воскресения. А по Триоди тот день Страшнаго суда. А скорбь-та ево взяла того же февраля назад в 23-м числе». (л. 1).	«Царя у нас Алексея в животе не стало февра[ля] в последнем числе 29 против воскресении (так! — Н. Б.). А по Триоди тот день Страшного суда. А скорбь его взяла того же февраля в 23-м числе». (л. 392).

Заметим, что указание на февраль как на месяц смерти царя Алексея Михайловича в обоих списках ошибочно: царь умер 29 января, около 8 ч. вечера, по древнерусскому счету часов — в ночь на воскресенье 30 января. Правка первоначального текста в *Сд* очевидна: переписчик не знал, что указание на февраль ошибочно и, видимо, считал 29 февраля истинной датой смерти царя. Но он заметил несообразность в переписываемом им тексте — упоминание о несуществующей дате — «30 февраля» и выбросил это упоминание, пояснив, что описываемое событие произошло «февраля в последнем числе 29» (1676 г. был високосным).

«Возвещение» начинается с рассказа о смерти царя Алексея Михайловича, случившейся «в нощи 4-го часа» на воскресенье 30 января, которое в 1676 г. по удивительному совпадению было «неделей Страшного суда» — началом «мясопустной» недели Великого поста (Пасха в 1676 г. приходилась на 26 марта).[241] «Скорбь... взяла» царя неожиданно, 23-го числа, придворные напрасно стремились облегчить его состояние «лекарствами и волшебными хитростьми», но «ничто же успели». Как последнее средство использовалась христианская святыня, хранящаяся в Москве, — «риза Господня», но и ею царя «не отстояли» от смертного часа. «За день-за другой» до смерти царь «крепко тосковал», четверг-пятницу «без зазору кричал», в субботу «уже не говорил ничего, лише тосковал и пены больно много изо рта пущал, да сидя в креслах и умер...».

Тайна «царевой» болезни и смерти была, по-видимому, хорошо известна автору «Возвещения», и он описал ее с очевидно натуралистическими деталями. «Да как преставился, тот же час из него и пошло, и ртом, и носом, и ушьми всякая смрадная скверна, и не могли хлопчатой бумаги напасти, затыкая. Да тот же час и погребению предали, скоро-скоро,

воскресение то поутру с обеднею вместе». Автор «Возвещения» сознавал, что тема смерти царя, затронутая в его сочинении, — тема запретная [242] и что подробности, сообщаемые им о царской болезни и погребении, носят характер государственной тайны, поэтому все изложение предваряется мотивировкой — необходимостью защиты «дела Божия» («Тайну цареву добро есть таити, а дела Божия проповедати преславно есть»). [243] Хорошая осведомленность автора «Возвещения» о событиях дворцовой жизни не вызывает сомнения. Если что-то оставалось автору неизвестным (например, содержание последнего предсмертного видения царя, которое было «страшно зело» и которое царь «одной царице сказал и заповедал никому не сказывать»), то он откровенно заявлял, что «о том несть слуху подлинно». Сведения «Возвещения» во многом совпадают с описанием болезни и погребения царя Алексея Михайловича, имеющимся в дневнике голландского посольства Кунраада фон Кленка. [244] Однако главная цель «Возвещения» — не только передать информацию. Внезапная и мучительная смерть царя, случившаяся через неделю после разгрома Соловецкого монастыря, да еще к тому же почти в «день Страшного суда», рождала мысли о неслучайности этих совпадений, о «тайне», которую следует разгадать. Отсюда — характеристика царя Алексея как апокалиптического персонажа, истинный смысл деяний которого раскрывается только в момент смерти.

Стремясь подчеркнуть связь отступничества царя от истинной веры с его неожиданной болезнью и смертью, автор «Возвещения» в нарочито издевательском тоне передает донесение воеводы о разгроме Соловецкого монастыря войсками православного царя: «После умертвия тово царева вскоре приезжал гонец от Соловков, с победою лист привез к царскому лицу: «Счастием, де, твоим пособил Бог: монастырь взяли и всех под мечь подклонили. Человек за пять сот порубили, а десятков с шесть повесили, все иноков. . .». Автора, как, по-видимому, и других современников, поразило еще одно совпадение в датах: Соловецкий монастырь был взят после более чем 7-летней осады 22 января, а на другой день — 23 января — царь внезапно заболел. [245]

Сообщение о разгроме монастыря сопровождается в «Возвещении» гневным обличением царских слуг и прислужников. Этот фрагмент текста в стилистическом отношении очень близок сочинениям Аввакума: «Бедные, бедные! Выслуги много, а пожаловать некому! От ково чаяли против трудов

воздаяния, ано и самово земля прибрала!» и т. д. Именно здесь впервые в тексте «Возвещения» открыто утверждается связь между царской смертью и разгромом Соловецкого монастыря, защищавшего веру отцов: «Как бы не Соловки-те, не чаять бы и смерти ему, сколь бы ни пригубил людей-тех божиих по одиначьке-той. А то сия артель крепко стали против ево, и по смерти своей немного дали дыхать. А там уж Бог знает, все на одной доске, пытай лишь отчитатися». Итак, описание смерти царя Алексея Михайловича в тексте «Возвещения» представляет собой не обычную информацию, весть, посланную из Москвы в далекий Пустозерск, оно служит целям публицистического обличения в острой политической борьбе, развернувшейся вокруг никоновской реформы церкви и реформы феодально-дворянского государства.

Исследователям русской литературы XVII в. хорошо знаком рассказ дьякона Федора о смерти царя Алексея, которую он соотнес с фактом разгрома Соловецкого монастыря: «Тако бо и наш московский царь Алексей Михайлович, прельщенный от Никона-еретика и отступника, при смерти своей позна неправду свою и законопреступление свое и отпадение от правыя веры отеческия, и вопияше великим гласом, моляся новым преподобномученикам соловецким: «О, господие мои, послушайте мя и ослабите мя, поне мало да покаюся!» Предстоящии же ту и седящии вопросиша его, глаголюще со ужасом: «Кому ты, царь-государь, молишся прилежно и умильно?» Он же сказа им, яко «приходят ко мне старцы Соловецкаго монастыря и растирают вся кости моя и составы тела моего пилами намелко, и не быти мне живу от них. Пошлите гонца скоро и велите войску отступить от монастыря их». Боляре же послаша гонца скораго по повелению цареву. Но в то время самыя болезни его взят бысть монастырь и разорен, и братия вся, иноцы и белцы, побиени быша и разными муками и необычными замучены, и Никанор преподобный, архимандрит и многолетний старец, иже и отец бе ему, царю Алексею,[246] и той замучен ту разными муками во едином часе от срелецкаго головы Ивана Мещерскаго (так! — **Н. Б.**), сатанина угодника. И гонца он послал своего к царю на радости, чая себе великия почести, еже взял монастырь и пригубил всех живущих в нем. Гонцы же оба на пути сретостася и сказаста друг другу, чего ради послана, и без пользы возвратишася скоро во своя. Царь же потом скоро скончася недобре. И по смерти его той же час гной злосмрадный изыде из него всеми телесными чувствы, и затыкающе хлоп-

чатою бумагою, и едва возмогоша погребсти его в землю».[247]

Сходство «Послания» дьякона Федора с «Возвещением» не только в фактических деталях (предсмертный ужас царя и мучения, встреча гонцов на пути, «хлопчатая бумага» и др.) и в общей тональности, но и в последовательности развития отдельных фрагментов. И вместе с тем легко увидеть различие текстов: в повествовании дьякона Федора уменьшается количество натуралистических деталей, усматривается стремление к более обобщенному типу изложения (ср. например: «...тот час же из него и пошло: и ртом, и носом, и ушьми всякая смрадная скверна...» («Возвещение»[248]) «...и по смерти его, той же час, гной злосмрадный изыде из него всеми телесными чувствы...» («Послание»[249]). И далее: «И потом прием державу царствия его царевич Феодор Алексеевич и, по наказанию отца своего, повеле в Соловецкой обители Пантократорове службе церковней по старым книгам быти, за них же пострадаша до смерти архимандрит и старцы и вси трудницы Христовы, и прочая вся держати по чину и по уставу святых чюдотворцов новопосланному архимандриту. Патриарх же Яким, отступник отеческаго благочестия и паршивый пастырь, не восхоте тому быти и приказал по-новому вся творити, стыда ради своего, понеже на соборище том лучший сват бысть, всякия от царя ответы и лести, и страхи, и ласки, и прещения, и моления, и обличения по новыя бляди относил»[250] (ср. фрагмент в «Возвещении»: «А в Соловецкой монастырь послали, поставя архимандрита и келаря, смирным, сказывают, их нравом, нуждою посланы. А приказывал изо уст царь им: «Так, де, делайте все, како чин там чюдотворцы положили, и не прелагайте предел их». А Яким приказал, кои осталися там живы — в веру свою приводить, а кои не покарятся, так к Москве присылать их. Поехали с великою печалию».[251]

При сопоставлении приведенных текстов снова отчетливо выступает первичность сообщения в тексте «Возвещения» и стилистическая обработанность этих известий в «Послании» Федора. В нем появляются дополнительные характеристики патриарха Иоакима, объясняющие его поведние, происходит замена прямой речи царя пересказом ее, пропадают конкретные детали приказов патриарха Иоакима и др.

Это же описание «недоброй» смерти царя было использовано в публицистических целях и самим протопопом Аввакумом. В послании единомышленникам «Совет святым отцам преподобным» Аввакум писал: «Никонияне, а никонияне! Ви-

дите, видите, клокочуща и стонуща свое[го]...[252] Расслаблен бысть прежде смерти и прежде суда того осужден, и прежде век мучим. От отчаяния стужаем, зовый и глаголя, расслаблен при кончине: «Господие мои отцы, соловецкие старцы, отрадите ми, да покаюся воровства своего, яко беззаконно содеял, отвергся христианския веры... и вашу Соловецкую обитель под меч подклонил до пяти сот братии и больши: иных за ребра вешал, а иных во льду заморозил; и бояронь живых, засадя, уморил в пятисаженных ямах. А иных пережег и перевешал, исповедников Христовых, бесчисленно много. Господие мои, отрадите ми, поне мало!» А изо рта и из носа и из ушей нежид течет, бытто из зарезанные коровы. И бумаги хлопчатые не могли напастися, затыкая ноздри и горло. Ну-су, никонияне, вы самовидцы над ним были, глядели, как наказание Божие было за разрушение старыя христианския святые нашея веры. Кричит, умирая: «Пощадите! Пощадите!» А вы ево спрашивали: «Кому ты [царь] молился?». И он вам сказывал: «Соловецкие старцы пилами трут мя и всяким оружием! Велите войску отступить от монастыря их!» А в те дни уже посечены быша».[253]

При сопоставлении тематически близких фрагментов текста «Возвещения» и «Совета святым отцам преподобным» отчетливо ощутимы особенности стиля Аввакума в обоих сравниваемых памятниках: непосредственное обращение к врагам — «никонианам», ломающее эпическую тональность повествования источника, ритмическая организация части фраз — авторских пояснений, напоминающая о ритмике пророческих текстов в Библии («расслаблен бысть прежде смерти, и прежде суда того осужден, и прежде бесконечных мук мучим»), воссоздание покаянной речи царя Алексея в духе оценки его деятельности слушателями — читателями Аввакума («да покаюся воровства своего, яко беззаконно содеял, отвергся христианския веры...») — полное признание своей вины и еретичества. Эти наблюдения наводят на мысль не только о непосредственных заимствованиях Авакума из текста «Возвещения» (ведь его текстом пользовался и дьякон Федор), но и о стилистической переработке Аввакумом первоначального авторского текста «Возвещения», присланного ему из Москвы. Это наше предположение мы имеем возможность проверить с помощью сопоставлений соответствующих мест в тексте «Возвещения» с текстами других сочинений протопопа Аввакума, и в частности сочинения «Совет святым отцам преподобным».

Так, несомненно, что, описывая смерть царя Алексея, Аввакум обращался непосредственно к «Возвещению», ибо его описание сохраняет многие детали источника, утраченные в обобщенном повествовании дьякона Федора. У Аввакума: «А изо рта, и из носа, и из ушей нежид течет» — эта деталь имеется и в «Возвещении» (у дьякона Федора: «гной злосмрадный изыде из него всеми телесными чувствы. . .»). В «Послании» Аввакума, как и в «Возвещении», сохраняется указание на количество погибших соловецких монахов. «Возвещение»: «. . .монастырь взяли, и всех под мечь подклонили, 254 человек за пять сот порубили. . .»; «Совет святым отцам преподобным»: «. . .и вашу Соловецкую обитель под мечь подклонил, до пяти сот братии и болши». В «Послании» дьякона Федора эта цифра отсутствует.[255] Имеются и другие следы текстов «Возвещения» в рассматриваемом послании Аввакума. Так, перечисляя явные признаки «последнего времени» и проявляющегося «гнева Божия», Аввакум обвиняет никониан в «нечувствительности», в непонимании этих грозных знамений — предвестий конца, и среди прочих фактов непонятливости, духовной «дебелости» никониан вспоминает о явлении им Богородицы и святых жен: «пречистая Богородица явлением своим не уцеломудри, святыя жены явишася и в разум не приведоша их». Этот намек становится ясным только из текста «Возвещения»: речь здесь идет о «явлениях» Богородицы и боровских узниц молодому царю Федору, подробно описанных в «Возвещении».

Еще один фрагмент текста из «Послания» Аввакума «Совет святым отцам преподобным» оказывается понятным также только из текста «Возвещения». В послании Аввакум изобразил раскаяние царя Алексея, «отвергшегося християнския веры», и среди прочих его грехов указал на следующий: «играя, Христа распинал и панью — Богородицею сделал, и детину голоуса — Богословом». В издании Аввакума под редакцией Н. К. Гудзия (М., 1960) этот текст остался без должного объяснения в комментарии и не был понятен.[256] Вновь найденный текст «Возвещения» содержит большой фрагмент, в котором осуждаются театральные увлечения царя Алексея, его «игры», когда «во образ Христов да мужика ко кресту будто пригвождать и главу тернием венчать, и пузырь подделав с кровию под пазуху, будто в ребра прободать. И вместо лица Богородицы — панье-женке, простерше власы, рыдать, и вместо Иоанна Богослова — голоусово детину сыном нарицать. . .» Очевидно, что и в этом случае «Возвеще-

ние» выступает непосредственным источником рассматриваемого послания Аввакума. Отметим попутно, что эти сведения о постановке пьесы на тему «Страстей Христовых», разыгранной артистами, возможно, приезжей польской труппы или же по польскому образцу при дворе царя Алексея Михайловича (ср.: Богородица — «панья-женка»), являются совершенно новыми для историков начала русского театра.

Следы чтения Аввакумом «Возвещения» обнаруживаются также в некоторых деталях повествования о патриархе Никоне в одном из последних сочинений Аввакума — «Беседе о кресте к неподобным» (конец 1681 — начало 1682 г.), сохранившейся в единственном списке, среди материалов чернового архива Аввакума в Прянишниковском сборнике. О еретичестве Никона Аввакум здесь писал: «Душа его в теле его толчется, яко во гробе, не веригами связан железными, но узами нерешимыми. Ему же подобни и товарищи его, адовы псы, чародеи и волхвы...»[257] Вериги Никона воспринимаются в этом фрагменте на фоне отвлеченной христианской символики: тело — гроб, душа — как бы связана плотскими потребностями и т. д. Однако оказывается, что в основе этого метафорического описания лежат известия о реальных веригах Никона, надетых им, по сообщению «Возвещения», в Ферапонтовом монастыре: «Да сам себя оковал железы тяжкими по рукам и ногам, и обручи железныя наложил поперег утробы, и замкнул, и заклепал себя так, и ключи велел кинуть в воду. Да сам, яко древле сатана, волхвует...»[258] Информация о жизни патриарха Никона в заключении, полученная Аввакумом в Пустозерске, нашла отражение еще в одном тексте — в написанном тогда же «Послании к отцу Ионе»: «А он, Никитка, колдун учинился... А ныне, яко кинопс, волхвуя, ужжо пропадет скоро».[259]

Из приведенных материалов видно, что текст «Возвещения» необычайно интенсивно использовался в Пустозерске в 1676—1681 гг., и особенно много параллелей мы можем указать в сочинениях Аввакума.

«Возвещение» — необычный по литературной форме текст, сложный для источниковедческого анализа. Это не обычное послание в Пустозерск с новостями, подобное тем письмам единомышленников Аввакума, которые опубликовали Я. Л. Барсков, А. К. Бороздин, П. С. Смирнов. В «Возвещении» отсутствуют начальные и конечные формулы, свойственные эпистолярному жанру; заглавие текста, по-видимому, не авторское (другой переписчик — в списке *Сд* — дал тексту

иное заглавие: «Вопрошение»). Сам составитель текста называет его «беседою духовною»: «Батюшко-государь, сядемко мы с тобою, побеседуем беседою духовною, аки лицем к лицу. Я к тебе возвещу, а ты от меня не скрой». Из этого приглашения к «духовной беседе» явствует, что составитель предполагал диалог — одновременное существование в пределах одной рукописи двух частей текста: собственно «возвещения» и ответа адресата на него. Таким образом, не исключено, что хотя в основе «Возвещения» лежит подлинное послание москвича в Пустозерск, самый текст «Возвещения», дошедший до нас, представляет уже публицистическую обработку этого изначального послания с включением текста ответа протопопа Аввакума. Не исключена также возможность, что именно Аввакум обработал первоначальный текст московского послания, решив сделать из частного послания публицистический текст, политическую инвективу, снабдив его необходимыми комментариями.

Ответ Аввакума начинается обращением к «чаду», в котором автор благодарит за присланные московские новости и обещает дать объяснение тайного, сокровенного смысла происшедших событий, соотнося факты русской жизни с Апокалипсисом Иоанна Богослова: «Бог за труды твоя воздаст ти, чадо, яко потрудился если описати кончину губителя царя Алексея и возвестил ми еси от дольних. Гряди, да покажу ти от горних, еже виде и слыша Иоан Богослов...» Однако это обещание выполняется не сразу: в начале Ответа находится небольшой фрагмент об аллилуйе («Святых предание вечно: Василия Великаго, Григория Нисскаго». Далее следует обличение никониан, «овладевших» душами людей, «яко кабальными», и одновременно — обличение духовной «слепоты» «простолюдинов», доверяющих авторитету сана церковников («Прозри, дурачищо, болишь слепотою»). Только в следующей — третьей — части Ответа Аввакум комментирует Апокалипсис («Вонмем Апокалипсис, глава 13...») и истолковывает его применительно к фактам русской истории. Таким образом, текст Ответа производит впечатление фрагментов: не всегда ясна логика соединения его частей, каждая из которых в то же время композиционно завершена.

Композиционная законченность и некоторая стилистическая обособленность текста третьей части — толкования на Апокалипсис — совпадает с ее палеографической обособленностью в рукописи *Ак*: эта часть текста (л. 10 об. — 12) целиком написана другим почерком.[260] Чувствуя, по-видимому,

необходимость устранить сомнения в том, что этот фрагмент является неотъемлемым продолжением Ответа, новый переписчик поместил в начале фрагмента соответствующую помету (киноварью): «Начало сей повести: «Бог заплатит за труды...», т. е. соотнес текст палеографически обособленной третьей части Ответа «сей повести» с его началом: «Бог за труды твоя воздаст ти, чадо...», подтвердив тем самым, что в протографе списка, который он копировал, все три части текста составляли единое целое.[261]

Сразу же отметим, что все три части (фрагмента) ответного послания Аввакума на «Возвещение» обнаруживаются в других, ранее известных исследователям, сочинениях Аввакума. Фрагмент об аллилуйе (в значительно более полном объеме) встречается в различных вариантах вступления к «Житию»,[262] вторая часть («А ты, никониян, отщипался от святых отец...») в отредактированном виде читается в составе «Послания к неизвестным», опубликованного А. К. Бороздиным,[263] третья часть — толкование на 13-ю главу Апокалипсиса — с очень небольшими изменениями входит в тот вариант «Послания к некоему Иоанну», изданный Н. И. Субботиным,[264] который является компиляцией из сокращенного текста «Послания к некоему Иоанну» дьякона Федора и фрагмента из неизвестного, по характеристике П. С. Смирнова, сочинения Аввакума.[265]

Исследователи старообрядческой литературы — Н. И. Субботин, А. К. Бороздин, П. С. Смирнов уже отмечали очевидную текстологическую зависимость «Послания к тезоименитому Иоанну» дьякона Федора и «Послания к Иоанну», создание которого приписывается Аввакуму, и считали последнее «аввакумовской редакцией» первого. Дело, однако, обстоит значительно сложнее, и соотношение названных текстов представляется нам несколько иным. Во второй трети (летом) 1669 г. дьяконом Федором Ивановым в Пустозерске было написано «Послание», адресованное «тезоименитому Иоанну, присному чаду восточныя церкви» — старшему сыну Аввакума, заключенному в то время в земляной тюрьме на Мезени. В «Послании» обсуждался важный для старообрядчества вопрос об истинном священстве и о «последнем отступлении» от веры, которое совершилось на Руси. Послание Федора к Иоанну носило характер коллективной «епистолии», посланной на Русь от имени всех четырех пустозерских «страдальцев».[266] Кроме того, оно было скреплено в оригинале (это схранили копии) одобрительными подписями Ав-

вакума и московского инока Авраамия, получившими «епистолию» тогда же, в конце 1669 г.

Помимо ответов пустозерцев на вопросы «о попех», сочинение Федора содержало толкование на 13-ю главу Апокалипсиса (видимо, это обращение к «Откровению» Иоанна Богослова и послужило основанием для именования Ивана Аввакумовича «тезоименитым Иоанном»). В центре толкования Федора — рассуждение «о рогах Антихриста», с помощью которых будет происходить на Руси «последнее отступление» от веры: «И то от часа сего на горшее происходити будет цари нечестивыми: то суть рози антихристовы... Два рога от земли исходяща виде Богослов: един от тех есть, вторый же по нем будет пособитель же злу».[267]

Следует отметить, что толкование этой главы Апокалипсиса Аввакумом заметно отличается от толкования, предложенного дьяконом Федором. Под «рогом», который уже «есть», дьякон Федор подразумевал царя Алексея; в письме семье Аввакума на Мезень от 1 сентября 1669 г. Федор неоднократно называл его «рогом злым» и «антихристовым» и пересказывал слова пустынника Михаила Суздальца, будто сказанные при воцарении Алексея еще в 1645 г.: «...несть царь, братие, но рожок антихристов».[268] Персонификации «второго рога» в письме Федора нет, но из текста ясно, что это также царь, «пособитель злу», который будет после царя Алексея. Здесь же, в письме семье Аввакума, Федор упоминал о своем послании Иоанну «о попех», уже отправленном ранее на Мезень.

Вторая часть Ответа протопопа Аввакума на «Возвещение» посвящена целиком толкованию 13-й главы Апокалипсиса, однако это толкование представлено здесь в несколько ином осмыслении, чем в названном нами выше «Послании» дьякона Федора к Иоанну Аввакумовичу, созданном в 1669 г. Если дьякон Федор «двумя рогами Антихриста» называл царя Алексея Михайловича и его будущего преемника на троне — царя «что по нем будет», то в толковании Аввакума 1676 г. персонификация «антихристовых рогов» кардинально изменена: «два же рога у зверя — две власти знаменует: един победитель, а другий — пособитель: Никита по Алфавиту, или Никон, а другий, пособитель — Алексей...» Таким толкованием «антихристовых рогов» протопоп Аввакум очевидно стремится снять с нового молодого царя — Федора Алексеевича — клеймо второго «антихристова рога», каковым он, по прежним представлениям пустозерских узников, должен

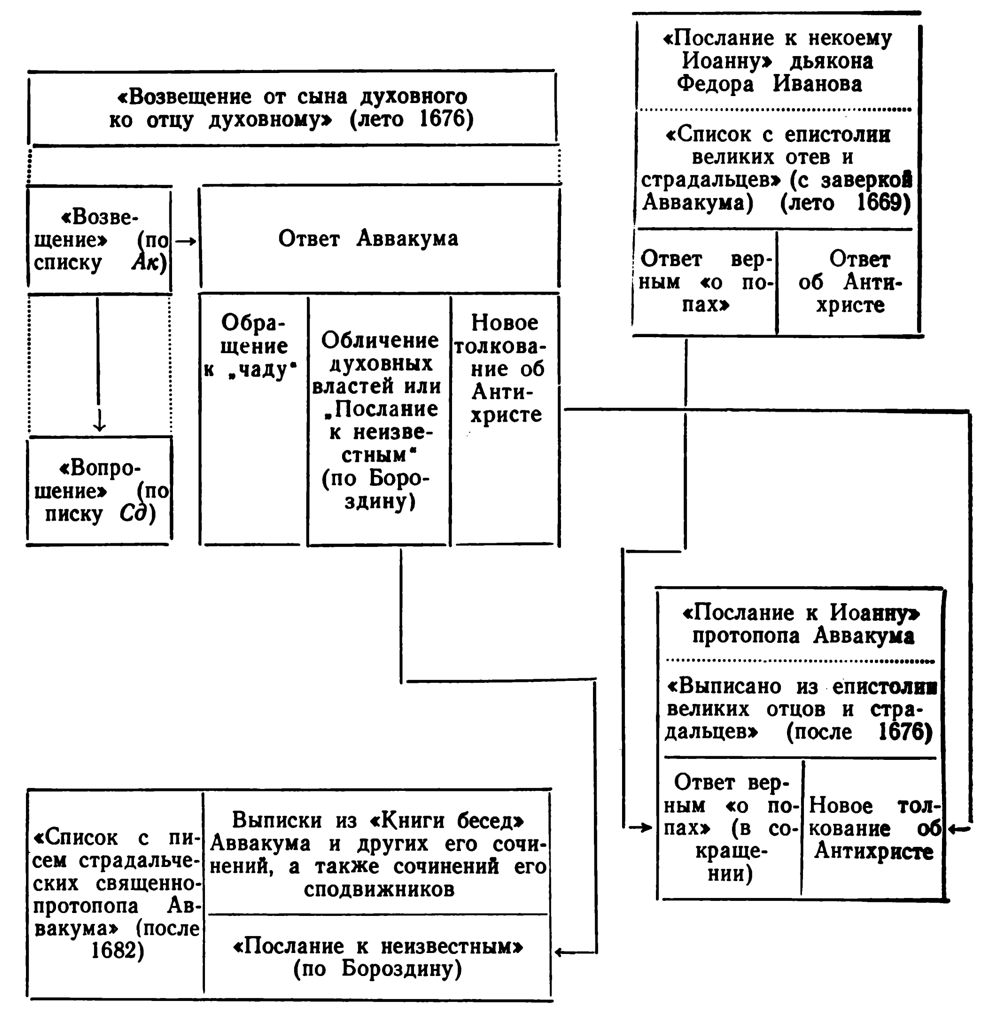
был предстать перед миром сразу же после интронизации. Между тем надежды на перемену правительственной политики по отношению к церкви и оппозиционному ей старообрядчеству при новом царе, ясно отразившиеся в «Возвещении» и в Ответе на него Аввакума, требовали от руководителей старообрядческого движения более лояльного отношения к новому московскому царю и его окружению. С другой стороны, новое аввакумовское толкование «антихристовых рогов» по-иному ставило вопрос о соотношении и распределении ответственности за подрыв в стране «правой веры» между двумя «властями» — светской и духовной. По мысли автора Ответа, главы духовной и светской власти, символически представленные в Апокалипсисе «антихристовыми рогами», не в равной степени ответственны за трагедию «Христовой церкви». Если бывшему патриарху Никону отводится здесь главная роль «победителя», то покойный царь Алексей Михайлович выступает лишь в подчиненной роли «пособителя» злу: «Царь Алексей десять лет добро жил: в посте и молитвах и милостив, а Никон егда на патреяршество вскралъся, показуя человеком лесть, лукаву добродетель же. Егда же слюбление сотвориша, яко Пилат и Ирод, тогда и Христа распяша: Никон побеждать учал, а Алексей пособлять испотиха. Тако бысть исперва, аз самовидец сему, ей, аминь».

Как неизвестный нам московский корреспондент Аввакума, так и сам протопоп надеются на изменение церковной политики московского правительства при новом царе: «Да после ево (Алексея) державы дал нам Бог царя, сына ево Феодора, млада суща верстою, да, слышать отчасти, смыслом стара... Всяко бы, аще Бог изволил, чаять, не посящик бы он был на веру-ту. Авось молитв ради ваших, батюшко, и побаратель по истине будет...» То же отношение к новому царю мы находим в письме Аввакума «К отцам святым и преподобным маткам», в котором он призывает «верных»: «молитеся о царе Феодоре и иже с ним»,[269] а также в своем Первом послании к Исидору: «А о царе Феодоре за что не молите Бога? Доброй он человек, спаси его Господи».[270]

Новое истолкование Аввакумом двух апокалиптических «рогов антихристовых», как символизирующих патриарха Никона и царя Алексея, было принято большей частью старообрядцев. Свидетельством этого является создание нового, компилятивного варианта «Послания к некоему Иоанну», имеющее в ряде списков название: «Выписано из епистолии

великих отцов и страдальцев за истинную соборную и апостольскую церковь из пустозерския темницы».[271] Сочинение это сохранило обращение к «тезоименитому Иоанну», но оно представляет собой только извлечения из первой части «Послания» дьякона Федора, трактующее о попах. В конце же

СООТНОШЕНИЕ ТЕКСТОВ



«епистолии» толкование 13-й главы Апокалипсиса, данное некогда дьяконом Федором, заменено аввакумовским толкованием, тем самым, которое содержится в его Ответе на «Возвещение».

Процесс изменения старообрядцами толкования 13-й главы Апокалипсиса под влиянием политических перемен в государстве в январе 1676 г. (смена царей) мы можем показать в виде схемы соотношения текстов старообрядческих сочинений, связанных с этим событием (см. с. 297).

Устанавливая текстологическую взаимосвязь между обозначенными на схеме памятниками и определив «Возвещению» центральное место в их хронологическом ряду, мы получаем возможность датировать временем после января 1676 г. не только аввакумовское «Послание к Иоанну», но и другие памятники старообрядческой мысли, содержащие новое толкование «антихристовых рогов».

«Возвещение от сына духовного ко отцу духовному» является лишь одним из многочисленных памятников, относящихся к эпистолярному наследию Аввакума и его сподвижников. Как и многие другие челобитные, послания и письма, «Возвещение», будучи включено в состав старообрядческих «книг», стало важной частью их публицистики. Не исключено, что черновой список этого памятника сохранился также и в составе пустозерского старообрядческого архива. В обширной старообрядческой компиляции «Список с писем страдальческих священнопротопопа Аввакума»,[272] мы находим фрагменты из «Книги бесед» и пятнадцати других сочинений пустозерских узников. Это свидетельствует о том, что материалом для названной компиляции послужил именно пустозерский архив. Керженские старообрядцы, разбиравшие этот архив в первой четверти XVIII в., нашли в нем, очевидно, и текст «Возвещения», фрагмент из которого включили в состав компиляции, надписанной именем Аввакума.

Глава VI

ПАМЯТНИКИ СТАРООБРЯДЧЕСКОЙ ПИСЬМЕННОСТИ В ЭВОЛЮЦИИ И ВЗАИМОСВЯЗИ

Как мы уже говорили выше, сочинения старообрядческих писателей второй половины XVII в. довольно четко разделяются на две функциональные группы в зависимости от задач, которые ставили перед ними авторы. Если в первую группу входят сочинения догматико-полемического характера, то к сочинениям второй группы мы относим литературно-публицистические и богословско-учительные сочинения, описывающие и толкующие как происходящие события, так и библейскую историю с нравственно-идеологических позиций современности.

Говоря о старообрядческой догматике и созданных старообрядцами догматико-полемических сочинениях, следует помнить, что речь идет не о догматике в строго богословском смысле, а всего лишь о религиозных обрядах и редакторских разночтениях в богослужебных книгах, возводимых старообрядцами на уровень догмы. Как мы уже говорили, согласно учению Спиридона Потемкина в «последнее время» перед концом света недопустимы малейшие изменения формы православного культа, так как подобные изменения — не что иное, как трещины в монолите православной веры, через которые Антихрист незримо проникает в храм христианской веры, уничтожая ее изнутри, заставляя «верных» забыть истинного Христа и служить себе. Основываясь на этой позиции, старообрядцы создавали произведения, относимые нами к первой функциональной группе, отыскивая, анализируя и толкуя разночтения в богослужебных книгах с целью утвер-

диться в своих идеологических посылках и пытаясь убедить «никониан» в своей правоте. В этой связи понятно и нежелание их оппонентов — «никониан» вести спор в предложенном русле, так как для последних речь шла вовсе не о православных догматах, а лишь о обрядовых нововведениях, не столь существенных по сути, но дающих старообрядцам, по их мнению, повод к пагубному церковному расколу. Таким образом, сущность затянувшегося спора можно свести скорее к вере или неверию спорящих сторон в то, что переживаемое страной и миром историческое время является кануном антихристова прихода и грядщего конца света. Именно это последнее утверждение старообрядцы пытались обосновать в своих сочинениях, относимых нами ко второй функциональной группе, ориентированных на широкую читательскую аудиторию.

Старообрядческие писатели-традиционалисты, взявшиеся за обстоятельную критику проведенной под руководством патриарха Никона церковной реформы, были достаточно образованными людьми своей эпохи. В своих писаниях они опирались на вековой опыт, накопленный русскими книжниками, не раз выступавшими против многочисленных ересей, проникавших в страну из-за рубежа. Старообрядческие идеологи хорошо знали отечественную историю, религиозную философию, памятники права, были знакомы с обычаями, нравами и преданиями своего народа, с его вековой культурой: музыкой, живописью, архитектурой, с его отношением к тем или иным религиозным и культурным нововведениям и заимствованиям. Находясь постоянно «в гуще народной», писатели-старообрядцы, большинство из которых принадлежало к церковному клиру, смогли более здраво оценить отношение простого народа к церковно-обрядовым нововведениям, чем это сделала церковная и аристократическая верхушка общества и тем более — приезжие реформаторы, представители греческого и украинского духовенства. Свое понимание народной души, народных надежд и чаяний старообрядческие руководители умело использовали в полемике с «никонианами». В старообрядческих сочинениях догматико-полемического характера их идеологическим оппонентам — «никонианам» обычно ставится в вину следование ложным авторитетам — опора на «испорченные» от турок и римлян греческие книги и обряды, недостаточная компетентность в вопросах церковной догматики и моральная нестойкость, присущая особенно греческим реформаторам (Паисию Лигариду, Арсению Греку

и др.). Старообрядческие идеологи стремились доказать ошибочность суждений иностранных богословов, проистекавших либо от их сознательных «еретических» взглядов и мнений, либо от их равнодушия к русским делам. В частности, они обвиняли греков в недостаточном знании русской грамматики и национальных культурных традиций, в клевете на русских святых, наконец, в недобросовестном исправлении ими богослужебных книг, приводившем к значительным расхождениям в текстах книг одних и тех же названий, изданных уже «никонианами» в разные годы. Особенно претило авторам старообрядческих сочинений нетерпимое отношение бывшего патриарха Никона и его последователей к своим оппонентам, которые не желали слепо подчиниться воле представителей черного и белого духовенства, методы борьбы «никониан» с противящейся им духовной паствой (казни, ссылки), взамен обращения к христианскому духу кротости, любви и долготерпения. Наиболее крупные и значительные старообрядческие сочинения этой группы: Челобитная Никиты Добрынина (1666 г.), «Сказание о новых книгах» и казначея Геронтия (1667 г.), Пятая соловецкая челобитная (1667 г.), две челобитные попа Лазаря, адресованные царю и патриарху (1668 г.), «Ответ православных» дьякона Федора Иванова (1667—1669 гг.), Челобитная инока Авраамия (1670 г.), Большая стрелецкая челобитная (1682 г.).

Старообрядческие сочинения, относимые нами ко второй группе, имеют более публицистичный и беллетризованный характер. Отличительный признак для большинства из них — идеологизация догматических расхождений с «никонианами». Это достигалось с помощью придания этим сочинениям признаков эсхатологического мироощущения, почти полностью отсутствующего в сочинениях, относимых нами к первой группе. Если авторы первой группы текстов толкуют отдельные положения старообрядческих воззрений о православном обряде, то авторы второй группы сочинений стремятся подвести под расхождения с «никонианами» идеологическую базу, объяснить их и в то же время придать изложению художественную, ярко эмоциональную окраску. К сочинениям второй группы мы относим многочисленные «прения о вере» с никонианами, автобиографические жития и жизнеописания старообрядческих подвижников, сказания о «врагах благочестия», многочисленные изложения и толкования библейских сюжетов. В отличие от холодной бесстрастности, нарочито подчеркиваемой объективности и непредвзятости сочинений первой

группы, сочинения второй группы эмоциональны, пристрастны, остро публицистичны. Именно они заслужили у своих идеологических противников — никониан — ироническое прозвание «раскольничьих баснословий».

Необходимо, однако, сказать, что предложенное нами деление старообрядческой письменности на две группы по указанным функциональным и художественным признакам не следует никоим образом абсолютизировать. Хотя каждое из старообрядческих сочинений может быть, с известной долей осторожности, отнесено к той или другой группе, такое разделение должно производиться лишь по преимущественному преобладанию в каждом сочинении рационального или эмоционального компонентов. При этом можно констатировать постепенный переход к преобладанию произведений второй группы, т. е. к более эмоционально насыщенным и беллетризированным.

Кроме названных двух групп старообрядческих сочинений, можно выделить также сочинения смешанного типа с примерно равным соотношением признаков обеих групп. Эти сочинения, базируясь в целом на почве серьезной научной критики церковной реформы, уже содержали ряд эмоционально-художественных компонентов, иллюстрирующих приводимые в них «догматические» положения и доказательства. Первоначально такого рода художественные иллюстрации старообрядческие писатели заимствовали из исторических сочинений, как отечественных, так и переводных. Особенно много таких рассказов-иллюстраций включали в тексты своих догматико-полемических сочинений соловецкие писатели, а также протопоп Аввакум, дьякон Федор, инок Авраамий. Казначей Геронтий и инок Авраамий впервые стали включать в составленные ими сборники небольшие по объему тексты сочинений нестарообрядческого происхождения, иллюстрирующие в контексте сборника его идеи и содержащиеся в нем догматические разработки. Таковы, например, «Геронтиевский сборник» и сборник «Щит веры» инока Авраамия. Со временем невозможность быстро отыскать в исторических хрониках подходящий исторический сюжет, нужный для иллюстрации того или иного догматического положения, отсутствие у многих писателей «под рукой» необходимых для этого книг способствовало обращению писателей-старообрядцев к созданию собственных литературно-художественных вставок в их публицистические «челобитные» и «послания». Материал для таких художественных «отступлений» они чер-

пали из опыта собственной борьбы за истинную «старую веру» или из опыта окружающей их действительности.

Как правило, процессы беллетризации старообрядческих догматико-полемических сочинений и придания им публицистического накала шли параллельно, имелись и исключения. В этом плане особое место принадлежит «Книге» Спиридона Потемкина, составленной из «слов» этого московского богослова дьяконом Федором в 1665—1667 гг. «Книга» — единственное крупное старообрядческое сочинение идеологического характера, созданное еще до выработки старообрядческими идеологами цельной концепции критики церковной реформы и анализа новоисправленных богослужебных книг. Спиридон Потемкин сумел сразу, минуя этап ученой фиксации догматических расхождений, возникших между традиционалистами и реформаторами церкви, найти в уже наметившихся расхождениях сокровенный эсхатологический смысл. Следуя методу, примененному Потемкиным, его ученик и последователь дьякон Федор сумел «идеологизировать» последующие старообрядческие текстологические разработки. Очевидно, тому же дьякону Федору, а также работавшему вместе с ним московскому иноку Авраамию принадлежат и первые попытки беллетризации многих догматических сюжетов с целью не только идеологического, но и художественного воздействия на фантазию и чувства верующих. Такие небольшие беллетристические рассказы собственного сочинения были включены Авраамием в «Щит веры» и другие составленные им сборники. Однако особенно велика роль литературной работы протопопа Аввакума, достигшего в своем творчестве художественных вершин благодаря умению использовать материал догматико-публицистических разработок старообрядческих книжников, придать ему эмоциональную, глубоко личностную окраску.

В настоящей главе будут рассмотрены памятники старообрядческой письменности, относящиеся к первой из выделенных нами групп старообрядческих сочинений, а также сочинения смешанного типа. При этом главную свою задачу мы видим в выяснении взаимосвязи и взаимозависимости между этими сочинениями на основе выявления их общих источников, установления заимствований одних авторов у других догматических сюжетов и доказательств, а также в выявлении оригинальных исследовательских разработок путем сопоставления текстов старообрядческих сочинений. Одновременно мы стремились отразить процесс беллетризации догма-

тико-полемических сочинений и связь этого процесса с постепенным развитием и изменением идеологической доктрины старообрядчества, приспособлением ее к меняющимся условиям жизни старообрядческих общин в XVII в.

Для того, чтобы попытаться установить взаимосвязь и взаимодействие между памятниками страообрядческой письменности, их тексты необходимо сопоставить. Большое количество и значительный объем подлежащих сопоставлению текстов требуют применения особой методики. Она заключается в вычленении из состава сравниваемых текстов их «структурных единиц», а именно: 1) сюжетов, 2) использованных источников (книг и документов), 3) легенд и мнений (теорий), и последующем сравнении этих выявленных компонентов в различных литературных памятниках.

СОЛОВЕЦКАЯ ДОГМАТИКО-ПОЛЕМИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ

Начать исследование соловецкой догматико-полемической традиции целесообразно со «Сказания о новых книгах» как памятника, ставшего основным сочинением, отразившим идеи сопротивления церковной реформе, вдохновлявшие мятежных иноков Соловецкого монастыря на упорное сопротивление властям. К тому же «Сказание», как нам удалось установить, явилось непосредственным источником знаменитой Пятой соловецкой челобитной — самого популярного в народе старообрядческого сочинения, с идеями которого полемизировали и церковники-никониане.

В списке сочинения, переписанном рукою архимандрита Никанора (БАН, 16.7.21), оно разбито на 78 пронумерованных глав тематического характера с особыми заголовками для каждой главы, характеризующими сюжетную канву каждой главы. [1]

Композиционно материал «Сказания» был организован его составителями по тематическому принципу путем группировки «никонианских ересей» с последующим их опровержением. Из ряда тем, рассматриваемых в «Сказании», лишь одна — «О сложении перст», которой посвящена 3-я глава сочинения, была ранее разработана в соловецкой догматико-полемической традиции, в труде Герасима Фирсова «О сложении перстов. . .», написанном им в 1657—1658 гг. Поэтому названная 3-я глава носит довольно поверхностный, конспективный характер, хотя и содержит ссылки на некоторые из книг Соловецкой библиотеки, использованные также и Фирсовым. Сопоставим ссылки этих сочинений на Грамматику

славянскую Лаврентия Зизания, напечатанную в Вильно 12 февраля 1596 г. в типографии Братства Святого Духа:

Герасим Фирсов	«Сказание о новых книгах...»
Послание «О сложении перстов...» «Грамматика, киевская печать о знамении крестном»	Гл. 3. «О сложении перст» (л. 65)
«Печатана же та книга Грамматика в Вилне, в друкарне Братской, в лето 7103-го году, месяца февраля во 12 день».	«В Граммитиках литовских четвертных от задния цки, яже печатаны в Вильне во 103-м году февраля в 12 день».

В целом сочинение Герасима Фирсова содержит ссылки примерно на 15 различных книг Соловецкой библиотеки. Почти все эти книги и рукописи были использованы составителями «Сказания о новых книгах». Однако в «Сказании» объем использования монастырской библиотеки более значителен; его составители использовали, по нашим подсчетам, 84 книги и рукописи соловецкой «Книжницы», ссылки на которые имеются в тексте и на полях сочинения.[2] Однако, как мы увидим ниже, далеко не все из названных в «Сказании» книг были в действительности использованы соловецкими книжниками для текстологических изысканий. Ссылки на многие из этих книг содержатся в других старообрядческих сочинениях, фрагменты и отрывки из которых, вместе с соответствующими ссылками на источники, вошли в состав «Сказания». Однако не вызывает сомнения непосредственное использование в этом сочинении рукописных книг соловецкой библиотеки.

Перечень рукописных книг Соловецкой библиотеки, использованных в «Сказании о новых книгах»

1. Алфавит в десть «дачи Сергия архимандрита Ипацкаго». Эта книга упомянута в «Сказании» несколько раз (см. л. 60, 62 и др.).[3] В Соловецком собрании в ГПБ ныне хранятся девять рукописуных «алфавитов иностранных речей» в 2°, 4° и в 12° доли листа.[4]

2. «Главы духовного закона, древняя письменная книга». (л. 79—79 об).. Составители «Сказания» цитируют начало 12-й главы этой книги: «Яко всуе, рече, мятутся любопрящеся не глаголати сице: «Господи Исусе Христе Сыне Божий, помилуй нас». В описи 1676 г. рукопись названа: «Главник в полдесть, дачи архимандрита Дионисия 163 года», а у Игнатия: «Главник или Собрание поучений св. отцов».[5] В казанском «Описании» эта рукопись также названа: «Главник, 2°, 224 л., XVI и XVII вв.» (с л. 164 — почерк XVII в.).[6]

3. Григорий Омиритский (л. 87). По Описи 1676 г. в библиотеке числились две рукописные книги названного писателя: «Григория Амиритскаго прение с Ерваном жидовином в полдесть старая; другая новая,

дачи старца Сергия Псковитянина».[7] Игнатий также называет «Житие св. Григория еп. Омиритского и прение его с Ерваном жидовином» в списке XVII в.[8] Видимо, эта же рукопись зафиксирована в «Описании»: «Житие Григория Омиритского с прибавлением» в 4°, на 430 л. XVII в.[9] У архимандрита Никанора имелась собственная рукописная книга «Соборник», содержащая Житие Григория Омиритского, прение его с Ерваном жидовином, а также жития: Федора Едесского, списанное Василием Амасийским, и Саввы Сербского, списанное Дометианом. Эта рукопись в 4° на 344 л., переписанная «тщательной и красивой скорописью XVII в.», возможно, с одного из названных оригиналов, сохранилась в Соловецком собрании ГПБ.[10]

4. Григорий Синаит (его канон кресту) (л. 57, 77 об.). В «Описании» отмечено пять рукописных книг, содержащих сочинения этого автора.[11]

5. Ефрем Сирин (л. 69, 95, 123). В Описи 1676 г. числятся «десять книг Ефремовых без аввы; девять книг Ефремовых со аввою». В середине XVII в. в Москве вышло несколько изданий «Паренесиса» Ефрема Сирина: 1643 г. (2°), 1647 г. (2°), 1647 г. (4°), а также «Поучения Ефрема Сирина и аввы Дорофея» 1652 г. (2°), два издания. Среди рукописей назовем Соборник с сочинениями Ефрема Сирина и Иоанна Лествичника, переписанный *в* 1523 г.[12] В этой рукописи имеется единственный в Соловецкой библиотеке список Жития Марии Египетской, на которое также ссылаются составители «Сказания».

6. Житие Ефросина Псковского «в Минеях четьих, мая 15 и в Прологу; мая 15» (л. 121 об.). В «Описании» значатся две рукописные минеи-четьи за май, содержащие названное Житие. Это рукопись 1569 г. (вклад Ивана Грозного), 2°, на 998 л.[13] и рукопись XVI в., 2°, на 409 л.[14] Один из этих списков, очевидно, и был использован составителями «Сказания».

7. Житие Зосимы и Савватия Соловецких (л. 71 об.). В Описи 1676 г. числится 11 списков Жития, в том числе знаменитый лицевой список 1623 г. — вклад троицкого келаря Александра Булатникова[15] и другие списки.[16]

8. Житие Марии Египетской (л. 118 об.). Это Житие имелось в библиотеке в составе рукописного сборника 1523 г. (см. № 5 настоящего перечня).

9. Житие Сергия Радонежского (л. 120 об.). В Соловецком собрании ГПБ имеются две рукописи, включающие жития Сергия Радонежского и св. Никона: № 223/223 (XVII в., 441 л.) и № 224/224 (XVII в., 657 л.). Одна из них, видимо, и была использована.

10. «Златая цепь» (л. 106). В Описи 1676 г. значится «Книга Златая цепь письменная в полдесть Досифеевская». На эту рукопись XVI в. (в 4° на 433 л.).[17] видимо, и ссылались составители «Сказания».

11. Златоструй (л. 69). В Описи 1676 г. числятся: «Златоструев в десть две книги». Игнатий уточняет их происхождение: «две книги Златоструев в десть; одна дачи дьяка Михаила Салтыкова, а другая дачи попа Селивестра».[18] Те же рукописи значатся и в «Описании»: XVI в., 2°, на 618 л. «дачи в 1552 г. священника Сильвестра»,[19] и XVI—XVII в., 2°, на 1325 л.[20] Одна из них и была использована.

12. Книга Исайи пророка, глава 60 (л. 56 об.). В библиотеке имелись три рукописные книги «Толкований на пророков», XV, XVI и XVII вв.[21]

13. Книга Максима Грека малая (л. 64 об., 73). Во всех ссылках есть указания на 40-ю главу собрания сочинений этого автора, что под-

тверждает использование списка, относимого к Соловецкому собранию, в котором под № 40 находится статья «Сказание, како знаменоватися крестным знамением».[22] Рукописей этой редакции в библиотеке имеется только три.[23] Все они датируются XVI в.

14. Книга Максима Грека полная (л. 64 об., 65 об., 73, 80 об. — 81, 82, 107 об.). Это была рукопись «дачи Феодосия Ноксинского», как отмечено в Описи 1676 г. или «Ноксинского дачи» с указанием: «полная» (л. 73). Она имела редкий, более нигде не встречающийся состав, если судить по 10 главам (№ 1—5 и 109—113), перечисленным в книге С. А. Белокурова.[24] В настоящее время эта рукопись обнаружена в Национальной библиотеке в Париже.[25]

15. Лествица (л. 65 об.). По Описи 1676 г. в библиотеке имелось: «Лествечников печатных и письменных в десть и в полдесть и в четверть 40». Игнатий отмечает наличие в библиотеке 26 печатных Лествиц.[26] Известно, что архимандрит Никанор 27 февраля 1670 г. выменял в монастырской Книжнице рукописную Лествицу своего письма на печатное издание;[27] эта рукопись и сейчас хранится в Соловецком собрании ГПБ.[28] Возможно, что составители «Сказания» пользовались также авторитетным изданием Лествицы (М., 1647. 2°).

16. Летописец Иоасафа Сороцкого в полдесть (л. 58 об., 60, 106, 128, 129, 132, 134 об.). Летопись «дачи Иоасафа Сороцкаго» числится в Описи 1676 г. Эта же книга под названием «Об осаде Троице-Сергиева монастыря от поляков» (в 4°) зафиксирована у Игнатия.[29] В «Описании» это: «Сказание Авраамия Палицына с Хронографом, дачи Иосафа Сороцкого» (в 4°, XVII в., на 567 л.).[30] В «Сказании» есть ссылки не только на листы Хронографа, но и на «Сказание» Авраамия Палицына. Так, на б. 134 об. помечено: «писано о сем в Ттроицком приступе». Как отмечала М. В. Кукушкина, рукопись появилась в монастыре между 1632 и 1641 г., что дает возможность уточнить ее датировку.[31]

17. Летопись в полдесть старца Никиты Котелникова дачи (л. 59—59 об.). Хронограф «старца Никиты Котельникова» (в 4°, XVII в., на 492 л.) и ныне хранится в Соловецком собрании ГПБ.[32] М. В. Кукушкина отмечает, что этот Хронограф в монастырской описи 1645 г. не отражен и впервые появляется в описи лишь в 1676 г.[33]

18. Потребник письменнный в десть Макария митрополита дачи (л. 95). Это рукописный Требник (в 2°, 1505 г., на 712 л.) «митрополита Макария».[34]

19. Правила преподобного Никона или «Никоновская книга» (л. 81 об., 104, 104 об.). По Описи 1676 г. в библиотеке числилось: «Никоновых книг 5». Возможно, имеются в виду «Пандекты» Никона Черногорца.

20. Псалтырь толковая (л. 58 об.). По Описи 1676 г. в библиотеке имелось: «Псалтырей толковых Максима Грека и других 9 книг». Две из этих рукописей содержали «Сказание о переводе Псалтыри Максима Грека», написанное Нилом Курлятевых. Это рукопись начала XVII в.[35] и копия с нее, снятая в Соловецком монастыре Сергеем Шелониным.[36] Одна из них послужила оригиналом для нового списка этого «Сказания...», вошедшего в «Сказание о новых книгах» в качестве 80-й главы.

21. Служебник игумена Досифея харатейный (л. 71 об. — 72, 85 об., 89, 86 об., 91, 92). Этот Служебник сохранился в Соловецком собрании ГПБ (в 4°, XV в. на 109 л.).[37]

22. Служебник крупной печати (л. 86 об., 87, 91 об., 92 об. — 93, 97, 107 об. — 108, 113 об.). Это «никонианское» издание Служебника (М., 1655 г., в 4°). Как мы писали выше, судя по нумерации ссылок на листы Служебника в тексте «Сказания», его составители пользовались не самим

изданием, а снятой с него рукописной копией.

23. Служебники соловецкие харатейные новгородские (л. 71 об., 85, 86 об., 87, 89, 92 об.). Согласно «Описанию», в библиотеке имелось два пергаменных служебника XIII в. в 4°.[38]

24. Степенная книга (л. 60 об., 131 об.). В Описи 1676 г. в библиотеке отмечено: «Степенных книг в десть две». В «Описании» зафиксирована лишь одна Степенная книга XVII в. в 2°, на 948 л. «дачи старца Ильи» в 1663 г.[39]

25. Стоглав или «Соборное изложение царя Иоанна Васильевича» (л. 64 об., 65, 67, 73, 85, 86 об., 91—91 об., 104 об., 133). В 1676 г. по Описи в библиотеке имелись: «Стоглавы царские 4 книги». Ныне в Соловецком собрании ГПБ находятся две рукописи Стоглава XVII в. в 4°.[40]

26. Сын церковный, книга (л. 66 об., 69 об., 77, 84, 95, 118 об., 119). Игнатий отметил в библиотеке «пять книг Иосифа Волоцкого... в одной писан Сын церковный».[41] Эта рукопись «Устав Иосифа Волоцкого XVII в. в малую 8° на 377 л.» включающая статью «О сыне церковном», сохранилась в Соловецком собрании.[42]

27. Хронограф Щелкалов в десть (л. 60 об., 65 об., 66, 104, 127). Это Хронограф Соловецкого собрания ГПБ (2°, XVII в., на 533 л.) «дачи в монастырь дьяков Щелкаловых».[43]

28. Часослов (л. 82, 118 об.). В Соловецком собрании ГПБ имеется рукописный Часослов XVII в. в 4° с пасхалией, начинающейся с 1659 г., принадлежавший «священнику Геронтию» и с добавлениями из печатной книги.[44] Возможно, что составители «Сказания» использовали именно эту рукопись.

29. Шестоднев Иоанна экзарха болгарского (л. 84). Здесь составителями использовалось или издание: М., 1650 г. (2°), или рукопись Сборника XVI в. «дачи троицкого архимандрита Дионисия», включающая этот памятник.[45]

Важным представляется вклад соловецких книжников в систематизацию собранного ими и их предшественниками обличительного материала, выразившийся в тематической его организации в рамках «Сказания». Такая четкая систематизация позволила составителям подкреплять свои источниковедческие изыскания историческими примерами и сюжетами, извлеченными из различных исторических сочинений: летописей, хронографов, исторических сказаний.

Как мы стремились доказать в V главе, сбор материала для будущего «Сказания о новых книгах» мог быть теоретически начат в Соловецком монастыре не ранее 1660 г., а его первая редакция была в основном завершена примерно к сентябрю 1667 г., т. е. к моменту написания Пятой соловецкой челобитной, для которой сочинение послужило исходным материалом. При указании на 1660 г., как на примерное время начала работы над «Сказанием», мы учитывали следующие факты: 1) в 1656 г. вышла в свет книга «Скрижаль», явившаяся одним из главных объектов критики в «Сказании»; 2) в 1658 г. покинул московскую патриархию Никон, что

явилось событием, открывшим возможность для пересмотра начатой им церковной реформы; 3) архимандрит Никанор приехал на Соловки и смог совместно с Геронтием приступить к работе в соловецкой книжнице по сбору критических материалов для будущего «Сказания». Следует также учитывать и то обстоятельство, что начало работы Никиты Добрынина над вторым крупным догматико-полемическим сочинением сходного типа — его челобитной к царю — падает примерно на то же время (1658—1659 гг.). Таким образом, налицо сложившаяся в конце 50-х — начале 60-х гг. общественная потребность в серьезной критической работе по анализу результатов церковной реформы, предопределившая появление двух названных фундаментальных работ.

Последним по времени создания источником, на который ссылался в своем труде автор «Сказания о новых книгах», была книга Симеона Полоцкого «Жезл правления», вышедшая из московской Верхней типографии в июне 1667 г. Как можно предположить, эта книга была привезена в Соловецкий монастырь архимандритом Никанором, прибывшим туда из Москвы 20 сентября того же года. Наше предположение подтверждается и тем фактом, что краткая редакция Пятой соловецкой челобитной, прочитанная казначеем Геронтием на монастырском Соборе 15 сентября, а 22 сентября посланная в Москву с соборным старцем Кирилом, не содержит ссылок на «Жезл правления». Между тем в 1-й редакции «Сказания» мы находим две такие ссылки. Одна из них в 10-й главе «Сказания» («О молитвах архиерейских») содержит приводимые в «Жезле» дополнительные аргументы против старой практики употребления при богослужении «архиерейских» молитв. Вторая ссылка автора «Сказания» на книгу «Жезл правления» дала ему повод для написания самостоятельной 25-й главы («О непоклонении святым даром»), в которой содержится подробный разбор неправомерного, по его мнению, отказа реформаторов от традиционных поклонов, практиковавшихся при переносе святых даров на литургии Иоанна Златоуста. Характерно, что оба названных сюжета из 10-й и 25-й глав перешли из «Сказания» во вторую, пространную редакцию Пятой соловецкой челобитной (в тексты, дополняющие краткую редакцию).[46] В «Сказании» ссылка на «Жезл правления» отсутствует, зато в Челобитной есть ссылка на эту книгу, причем почти вся 25-я глава «Сказания» оказалась включенной в текст Челобитной.[47]

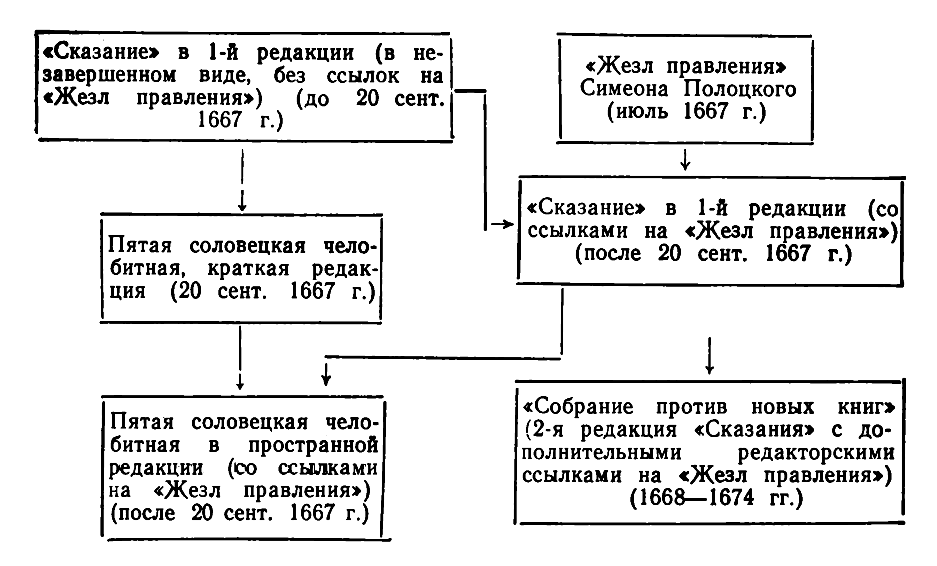
Все вышеизложенное подтверждает наше предположение

о том, что краткая редакция Пятой соловецкой челобитной заимствовала свой текст из «Сказания» до возвращения архимандрита Никанора на Соловки и до внесения в текст «Сказания» добавлений, связанных с этой новоизданной «никонианской» книгой. В то же время, «распространяя» краткую редакцию Челобитной, ее составитель использовал текст «Сказания» (в 1-й редакции) в его уже завершенном виде, т. е. с включением критики новых «никонианских» материалов, извлеченных из «Жезла правления». О том, что заимствования в пространную редакцию Челобитной делались из «Сказания о новых книгах», а не наоборот, свидетельствует именно тот факт, что имеющаяся в 10-й главе «Сказания» ссылка на «Жезл правления» не попала в состав пространной редакции Пятой соловецкой челобитной, должно быть, как не заслуживающая достаточного внимания, ибо для Челобитной из «Сказания» отбирался самый важный и яркий материал.

Еще две дополнительные ссылки на книгу «Жезл правления» содержатся в тексте 2-й редакции «Сказания», представленной Никаноровским сборником. Они находятся в одной из редакторских вставок, дополняющих текст 1-й главы сочинения («О трисоставном кресте Господне и о крыже»). Поскольку, как мы знаем, эта редакция «Сказания» широкого распространения в списках не получила, эти добавочные ссылки на материалы «Жезла» также не получили распространения в старообрядческой письменности.

Таким образом, текстологическое взаимодействие попавшей на Соловки 20 сентября 1667 г. книги Симеона Полоцкого «Жезл правления» с Соловецкими догматико-полемическими текстами можно представить в виде стеммы на с. 311.

Из представленных здесь рассуждений заключаем, что ранее предложенную нами дату завершения работы составителя над текстом 1-й редакции «Сказания о новых книгах» (август—сентябрь 1667 г.) можно уточнить. К 20 сентября 1667 г. в этом сочинении не хватало по крайней мере одной (10-й) главы, целиком базирующейся на материалах книги «Жезл правления». Теоретически материалы, связанные с выходом в свет «Жезла правления», могли быть включены в «Сказание» сразу же после приезда на Соловки архимандрита Никанора с этой книгой или даже раньше — в июле-августе, если предположить, что Никанор возил с собою в Москву список «Сказания» и мог там продолжить работу над сочинением. Во всяком случае материалы из «Жезла»



могли попасть в «Сказание» до осени 1668 г., когда началась осада Соловецкого монастыря, сопровождавшаяся блокадой, что затруднило его связь с внешним миром. Между тем, как нам известно, именно 1-я редакция «Сказания» **в завершенном** виде, т. е. с включением материалов из «Жезла», получила распространение в списках по стране и, следовательно, была вывезена из Соловецкого монастыря **еще до начала его осады.**

Таким образом, мы видим, что «Сказание о новых книгах» (в его 1-й редакции) не было вполне завершено к моменту извлечения из него соловецким казначеем Геронтием материала для Пятой Соловецкой челобитной, составлявшейся, видимо, наспех как для чтения на монастырском Соборе 14 сентября 1667 г., так и для посылки ее царю 22 сентября того же года. Если мы попытаемся ответить на вопрос о том, когда же материалы из «Сказания» впервые начали «проникать» на листы соловецких документов — «сказок» и челобитных, в устные высказывания монахов, то увидим, что это случилось примерно за год до составления Пятой соловецкой челобитной, а именно осенью 1666 г.

В IV главе мы уже говорили о событиях в Соловецком монастыре накануне восстания. Проводимая архимандритом Варфоломеем политика умиротворения монастыря, замалчивания факта неприятия соловецкими иноками церковной ре-

формы, и в том числе новых богослужебных книг, долгое время давала свои плоды, и отдаленный монастырь до времени оставляли в покое. Однако заниматься источниковедческой работой по сбору материалов против реформированных книг можно было только в условиях строгой конспирации. Лишь в феврале 1666 г., после отъезда Варфоломея в Москву, сведения об этой работе начали «просачиваться наружу». Впервые «прорыв» такой информации произошел в октябре того же года в связи с миссией архимандрита Сергия, посланного московским церковным собором на Соловки для приведения монастыря к повиновению церкви. На состоявшемся в монастыре соборе произошел диспут Сергия с представителями монашеской братии — архимандритом Никанором и монастырским казначеем и головщиком Геронтием. Ход этого диспута был описан одним из духовных лиц, сопровождавших Сергия, в «Краткой записке»,[48] датированной 4 октября 1666 г., и в «Донесении» Сергия, поданном московским архиереям по возвращении в столицу.[49] В свою очередь соловецкие иноки составили «Сказку» с изложением своих идеологических позиций, подписанную большинством монахов во главе с келарем Азарием, архимандритом Никанором и казначеем Варфоломеем, которую 6 октября вручили Сергию для передачи властям.[50]

Ввиду того, что все вышеперечисленные документы («Краткая записка», «Донесение» архимандрита Сергия, «Сказка» соловецких иноков) являют собой примеры первого открытого использования материалов «Сказания о новых книгах», важно сопоставить между собой все «общие места» названных сочинений, равно как и тексты Третьей и Пятой соловецких челобитных, придерживаясь хронологического порядка создания этих сочинений и порядка расположения заключенных в них сюжетов. Результаты сличения текстов привели к выявлению 11 сюжетов, содержащихся как в перечисленных соловецких документах, так и в тексте «Сказания»: 1. О молитве Исусове (гл. 14 «Сказания); 2. О божественной аллилуйе (гл. 11); 3. О царском богомолии — Соловецком монастыре (гл. 76); 4. О присылке «под начал» в Соловецкий монастырь «греческих властей» для исправления веры (гл. 77); 5. О воскресении Христа и о новых служебниках (гл. 9); 6. О сложении перст в «крестном воображении» (гл. 3); 7. О трисоставном кресте и о крыже (гл. 1); 8. О греках (гл. 63); 9. Свидетельства прежних греческих патриархов о православной нашей вере (гл. 64); 10. О Ису-

сове имени, переменном «никонианами» (гл. 2); 11. О том, что следует креститься так же, как благословлять (гл. 3).

Нами было проведено сравнение текстов всех вышеназванных документов в рамках этих общих для большинства сюжетов. Результат такого сравнения показал, что тексты Пятой соловецкой челобитной редакционно значительно ближе к тексту «Сказания о новых книгах», чем остальные тексты, предшествовавшие по времени создания и относящиеся хронологически к 1666 г., хотя их связь со «Сказанием» также очевидна. Как мы знаем, 6 октября 1666 г. была написана соловецкая «Сказка», а вскоре Вторая и Третья соловецкие челобитные, из которых лишь последняя содержит разбор некоторых итогов церковной реформы. От конспективных же записей устных речей на Соловецком соборе, содержащихся в «Краткой записке» и в «Донесении» архимандрита Сергия, вообще нельзя ожидать близких текстологических совпадений с материалами «Сказания». Объяснить это можно тем, что перечисленные соловецкие документы могли быть написаны разными авторами, а именно: архимандритом Никанором (Вторая и Третья соловецкие челобитные, «Сказка» соловецких иноков) и казначеем Геронтием (Четвертая соловецкая челобитная, Пятая соловецкая челобитная в ее краткой редакции). Все авторы использовали один и тот же источник — «Сказание о новых книгах». Действительно, все соловецкие документы, кроме Четвертой и Пятой челобитных, были написаны до отъезда в Москву архимандрита Никанора, тогда как Четверая и Пятая челобитные — перед его возвращением в монастырь, а именно в августе-сентябре 1667 г. Несомненно, что автор «Сказания», извлекая небольшие выдержки из созданного им текста для «Сказки» или челобитных, мог более «вольно» обращаться с материалом (прибегая порой к его пересказу), чем человек, не являвшийся составителем сочинения. Таким человеком мог быть казначей Геронтий, которому из-за отсутствия архимандрита Никанора в монастыре до осени 1667 г. пришлось взять на себя составление Пятой соловецкой челобитной. Высказанные соображения об авторстве соловецких челобитных, основанные на особенностях текстов и учете исторических обстоятельств, могут рассматриваться, однако, лишь в качестве гипотезы, нуждающейся в основательной проработке.

По возвращении в монастырь из Москвы в сентябре 1667 г. архимандрита Никанора работа соловецких книжников была продолжена. Прежде всего, как можно предпола-

гать, «Сказание о новых книгах» было дополнено новым материалом, посвященном критике новоизданной книги «Жезл правления», причем, как мы отметили выше, 25-я глава «Сказания» была написана целиком на материале этой «никонианской» книги. Следующим этапом работы стало, по нашему мнению, составление новой, пространной редакции Пятой соловецкой челобитной. Краткая редакция этого сочинения, составленная Геронтием по материалам «Сказания», была дополнена новыми текстами, взятыми из того же «Сказания» или же вновь сочиненными в связи с выходом в свет «Жезла правления».

Последним соловецким документом, отразившим текстологическую и источниковедческую работу соловецких книжников еще до «запора» монастыря и начала его осады, была «Сказка» соловецких иноков, адресованная царю и написанная 23 февраля 1668 г. «Сказка» была послана в Москву с сотником Василием Чадуевым, приезжавшим в монастырь с царскими грамотами и «со многими оружными стрельцами», с последним царским распоряжением о принятии монахами «новой веры» и «новоизложенных книг». [51] Составление этой «Сказки» дало соловчанам возможность еще раз довольно подробно изложить главные итоги проведенной ими «ревизии» реформированных церковных книг и обрядов, поскольку «Сказка» в сжатом виде пересказывает содержание некоторых сюжетов «Сказания». В качестве одного из новых аргументов против употребления архиерейских жезлов с изображениями змеи составитель «Сказки» приводит пример древнего жезла «не со змеями, но яко же и прочие святительские жезлы, оным подобием, иже на иконе Сергиева видения радонежского чюдотворца в руце у пречистой Богородицы вображен. . .» [52] Икону с таким изображением жезла архимандрит Никанор мог видеть совсем незадолго до этого — в Троице-Сергиевом монастыре, который он посетил в феврале-марте 1667 г. по дороге из Соловецкого монастыря в Москву.

Во втором разделе IV главы настоящей работы мы стремились доказать прямую текстологическую зависимость Пятой соловецкой челобитной от «Сказания о новых книгах». Пятая соловецкая челобитная, имеющая в своей краткой редакции объем примерно в 20 с., т. е. около $^1/_3$ текста «Сказания», должна была вместить в этот объем сжатое содержание выдающегося памятника старообрядческой публицистики. Для Челобитной царю составитель (казначей Герон-

тий) отбирал из «Сказания» ответы на общие вопросы об искажении «никонианами» истинной православной веры и те детали богослужебного обряда, которые могли особенно волновать русское общество. В то же время многие вопросы православного культа, рассмотренные в «Сказании», особенности монастырского быта и т. п. при отборе опускались. Большинство исторических легенд, иллюстрирующих догматические положения, разбираемые в «Сказании», также было включено в состав Челобитной. Всего в краткой редакции Челобитной в той или иной мере нашли отражение 33 из 78 глав, пронумерованных в «Сказании». Это главы 1—9, 11—14, 16, 18, 22, 29—32, 41, 57, 59, 62—65, 69—71, 75—77.

Значительный интерес представляет вопрос о возникновении пространной редакции Пятой соловецкой челобитной, составленной, как мы уже говорили, из ее краткой редакции с помощью добавлений отрывков текста, причем двух довольно значительных, из «Сказания о новых книгах». Такие добавления были извлечены из 1, 22 и 76-й глав «Сказания». Впервые были сделаны извлечения из 10, 17, 22—26, 37, 38 и 78-й глав, причем главы 22—26 и 37 были включены в текст Челобитной полностью или почти полностью.

Остановимся подробнее на приемах текстологической работы составителя пространной редакции Соловецкой челобитной. Стремясь дополнить краткую редакцию Челобитной, он остановился на следующих главах и сюжетах из «Сказания о новых книгах»: гл. 1 — «О тричастном кресте Господне и о крыже». Отсюда автор взял легенду о кресте царя Константина; гл. 10 — «О молитвах архиерейских». Отсюда автором был извлечен первый абзац со ссылкой на имеющиеся в Соловецком монастыре служебники; гл. 17 — «Отпуст Троецкой». Из этой главы взято ее основное содержание, без ссылок на источники; гл. 22 — «О литоргии». Отсюда взято основное содержание главы, тогда как в краткой редакции Челобитной была лишь небольшая выписка; гл. 24—26 — «О преждеосвященной на литоргии», «О непоклонении святым даром» и «О Филипповых служебниках». Последняя из названных глав, содержащая краткий пересказ легенды о пребывании в Соловецком монастыре Арсения Грека, включена в Челобитную полностью, а 25-я гл. содержит критику книги «Жезл правления»; гл. 37 — «О жезлах архиерейских». Эта глава также вошла в Челобитную почти полностью; из гл. 38 и 76 — «О белом клобуке» и «Свидетельство из Книги еже о вере на нынешние церковные раздоры» в Челобитную

взяты небольшие дополнительные тексты; из последней 78-й гл. — «О печатном справщике Арсении Греке» извлечен лишь небольшой текст об этом реформаторе, дополняющий материал, находящийся в 26-й гл. «Сказания». Как видим, архимандрит Никанор (если он действительно был автором пространной редакции Пятой соловецкой челобитной) значительно дополнил и обогатил содержание этого памятника за счет как догматических, так и беллетристических сюжетов из «Сказания», несомненно «выигрышных» в агитационном плане, которые по какой-то причине не включил в Челобитную составитель ее краткой редакции (казначей Геронтий).

Еще одним важным старообрядческим сочинением, текстологически тесно связанным с изучаемыми памятниками старообрядческой публицистики, является Большая стрелецкая челобитная, написанная в мае 1682 г. Исследователи уже отмечали тот факт, что базовым текстом для написания Большой стрелецкой челобитной послужила Пятая соловецкая челобитная. На это ясно указывает и сам текст Большой стрелецкой челобитной, где имеются ссылки типа: «у нас в Соловецкой обители...», свидетельствующие о том, что эта челобитная писалась поспешно и не была хорошо отредактирована ее составителями. Как известно, текст Большой стрелецкой челобитной был публично прочитан священником Никитой Добрыниным в Грановитой палате 5 июля 1682 г., а затем издан Афанасием Холмогорским в книге «Увет духовный» (М., 1682), где подвергся сокращению и был разбит на небольшие «статьи».[53] Согласно И. П. Румянцеву, изучившему текст Стрелецкой челобитной (называемой им «Стрелецко-чернослободской»), ее статьи (по нумерации, данной им в «Увете духовном») 1—4, 6, 7, 9, 11, 20, 22 и 23 выписаны без пропусков и изменений из Соловецкой челобитной, статьи 5, 8, 10, 13, 15—19 и 21 — с некоторыми пропусками и изменениями, и лишь три статьи — 12, 14 и 24-я имеют самостоятельный характер или же «выписаны из других, неизвестных нам источников».[54] Со своей стороны добавим, что автор Стрелецкой челобитной использовал при ее составлении материалы из «Свитка» попа Лазаря (в частности, в 18-й статье), а также из Челобитной Никиты Добрынина. Поскольку эти источники, как мы знаем, были опубликованы (в сокращенном виде) в книге Симеона Полоцкого «Жезл правления», можно утверждать, что эта книга также находилась «под рукой» у составителей Стрелецкой челобитной и была ими использована.

Нами было проведено сопоставление текстов трех памятников старообрядческой письменности: «Сказания о новых книгах», Пятой соловецкой челобитной в ее пространной редакции (использованы лишь «добавочные» тексты этой редакции) и Большой стрелецкой челобитной. Ниже мы приводим примеры «параллельных» текстов этих памятников, показывающие, что Никитой Добрыниным и его помощниками при составлении ими Стрелецкой челобитной в 1682 г. был использован текст именно пространной редакции Пятой соловецкой челобитной.

Сказание о новых книгах (БАН 45.6.7)	Пятая соловецкая челобитная (пространная ред., по «Материалам»)
И молитвы архиерейские в новых Служебниках отставили все и напечатали в них в предисловии, будто они те Служебники исправили против древних харатейных Служебников. И то их явная ложь, понеже у нас во обители преподобных чюдотворцов самые стырые харатейные новогородцкие Служебники, их же непщуем пишемых быти от начала российскаго православия. И в них молитвы архиерейские всех написаны. И в Служебнике игумена Досифея, ученика Зосимы чюдотворца, по которому он при нем служил божественныя службы, архиерейския молитвы есть же [на поле 18, 19, 22 о Досифее] (гл. 10, л. 71 об. — 72).	Молитвы архиерейския выкинули все: а у нас, государь, в твоем царском богомолье, в Соловецкой обители, в харатейных Служебниках, кои писаны лет по пяти и по шести сот и больши, а молитвы архиерейския во всех есть, и с никоновыми Служебниками ни в чем не сходятся, а с нашими печатными согласны. Яко же, государь, и бумажные старинные же Служебники, кои писаны лет по триста и болши, по которым служили при Зосиме чюдотворце и при Филиппе митрополите, и те все с никоновыми несходны же ни блиско, и молитвы архиерейския во всех есть же (Материалы III. С. 263).
Да они же во отпусте на Троицын день в Служебниках и Потребниках новых напечатали Духа святаго истощение. Пишут же в том отпусте сице: «иже от отеческих и божественных недр истощив себе». И то они мудрствуют и пременяют предания святых отец не делом, понеже в прежних книгах во всех письмянных и печатных написано везде: «иже от отеческих и божественных недр излияв себе», а не «истощив»... И в Служебниках и в Требниках и Уставах печатных, везде пишут на отпустах: «Духа истиннаго излияние», а не «истощение». Но убо и	А на отпуске, государь, на той же Троецкой вечерне в Служебниках и в Пслатырях в следованных положили зело худо и напечатали: «Духа святого истощение», сице: «иже от отеческих недр истощив себе». А в старых наших печатных и писмянных книгах написано: «излияв себе». Но убо и в лепоту, понеже благодать Божия никогда же не истощевается ниже оскудевает, наипаче же поелику изливается, потолику изобилует (там же. С. 262—263).

в лепоту, понеже дарования Духа святаго неистощаема суть; аще и вся вселенная снидется, никогда же благодать Божия истощевается, ниже оскудевает, наипаче же поелику изливается, потолику преизобилует (Глава 17, л. 82 об. — 83).

Большая стрелецкая челобитная
(«Увет духовный»)

Да в литургии, государи, в действе и молитвах, и в ектениях, в новых Служебниках напечатано не по преданию святых отец и молитвы пред литургиею архиерейские отставлены. А у нас в Российском царствии в Соловецкой обители писаны Служебники харатейныя и бумажные лет по пяти и по шти сот и болши, и в них молитвы архиерейския есть и с никоновыми Служебники не сходятся (ст. 17, л. 198 об. — 199).

Да в новых же книгах напечатано зело худо; на отпусте Троицкой вечерни духа святого истощение, сице: «иже от отчих и божественных недр истощивый себе». А в старых наших книгах написано: «излияв себе». То убо в лепоту, понеже благодать Божия никогда же не истощевается, ниже оскудевает (ст. 16, л. 192 об. — 193).

Из приведенных примеров ясно видна тесная взаимосвязь текстов всех трех догматико-полемических произведений между собой. Становится яснее и проблема возникновения пространной редакции Пятой соловецкой челобитной, послужившей, как мы видим, источником для вновь созданной Большой стрелецкой челобитной. Очевидно, пространная редакция Пятой соловецкой челобитной обладала в глазах создателей Стрелецкой челобитной бо́льшим авторитетом, чем ее краткая редакция. Это является, на наш взгляд, косвенным аргументом в пользу версии об архимандрите Никаноре как ее создателе. Имеется и еще один аргумент. Как мы писали выше, составитель «Сказания о новых книгах», критикуя искажения богослужебного обряда, найденные им в «Служебнике крупной печати» (М., 1655), пользовался не печатным Служебником, а снятой с него рукописной копией,

вследствие чего сделанные им указания и ссылки на страницы издания не совпадают с соответствующими текстами в печатной книге. Между тем, «распространяя» текст краткой редакции Соловецкой челобитной на основе материалов «Сказания», ее составитель сослался на ту же «неверную» страницу источника — «Служебника крупной печати», что и автор «Сказания». Приведем этот текст.

Сказание о новых книгах	Пятая соловецкая челобитная (пространная редакция)
Да они же в Служебниках крупной печати лист 262 напечатали срамные и неподобные речи сице: «Священник входит во храм и, совокупихся со дьяконом, глаголют вход к божественной службе». И то срамословие напечатали они отнюдь не в лепоту, точию на соблазн миру и церкви на поругание. А в старых наших служебниках таких срамных речей не написано нигде, переменяют они те книжныя речи не по подобию, вново — собою (Гл. 22, л. 86 об. — 87).	И напечатали в Служебнике крупной печати на листу 262 сице: «Священник входит во храм и, совокупився с диаконом, глаголют вход». И то их смехотворство положено вново, зело непотребно и безместно, понеже совокупление именуется мужеско и женско. И то напечатали они от своего растленнаго ума на смех и поругание Божию имени. А в старых, государь, Служебниках отнюдь таких неподобных речей не обретается (Материалы III. С. 264).

Нам представляется, что будь составителем этой редакции Челобитной не человек, причастный к созданию «Сказания», а другой книжник, он бы пожелал проверить ссылку на указанный лист по изданию Служебника 1655 г. (в то время широко известному) и исправил бы ее. Что касается Никиты Добрынина и его помощников, составлявших в 1682 г. Большую стрелецкую челобитную для подачи молодым царям Иоанну и Петру Алексеевичам, то хотя они использовали для ее составления пространную редакцию Пятой соловецкой челобитной, в их руках, видимо, имелось и «Сказание о новых книгах» в его полном виде. Лишь из этого источника могли они узнать о греческом Часословце (Орарии), напечатанном «в малую осмушку во граде нарицаемом Калисати [Саликоте — **Н. Б.**] в лето 1644» и содержащем «правильное» двукратное возглашение «аллилуйи». В рассказе Саввы Романова о диспуте в Грановитой палате 5 июля 1682 г. описывается эпизод, когда в подтверждение правильности старообрядческого толкования «аллилуйи» старообрядцы предъявили патриарху Иоасафу «греческий Часословец в осьмушку» со словами: «верите ли сему, и греческие ли печати?» Патриарх же отвечал: «Печать греческая и руки

греческие».[55] Таким образом участники диспута сумели достать и предъявить властям редкое греческое издание в качестве важного вещественного аргумента в пользу своей правоты.

МОСКОВСКАЯ ДОГМАТИКО-ПОЛЕМИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ

Одновременно или даже несколько раньше, чем на Соловках, в центре страны началась активная работа по анализу и критике результатов церковной реформы патриарха Никона. Со стороны защитников «старой веры» эта работа осуществлялась как главное мероприятие по подготовке церковного собора, напряженно ожидавшегося в стране после ухода Никона с Московской патриархии (1658 г.). Одной из первых работ «универсального» характера, посвященных критике новоизданных богослужебных книг, явилась написанная вскоре после 1661 г. Челобитная московского инока Савватия.[56] Автор Челобитной, обращаясь к царю, сводит свои претензии как бы лишь к формальной, грамматической стороне предпринятых на Печатном дворе книжных «исправлений», утверждая, что «сами справщики совершенно грамматики не умеют», что они «смутилися и книги портят, и впредь будут портить, аще не уймут их от такова безумия. А учали так плутати недавно, прежде сего и они так печатали, а свела их с ума несовершенная их грамматика, да приезжие кохаи. .. а всех боле портит дерзостию своею уставщик Ефим, а богословия весьма мало разумеет».[57] Однако искусно маскируя критику новоизданных книг своей особой ревностью к чистоте российской грамматики, инок Савватий конечно же имел своей целью критику церковной реформы, выступая безусловно уже со старообрядческих позиций. По определению издателя Челобитной Д. Е. Кожанчикова, Савватий слово за слово и буква за буквой отмечает все исправления в старых книгах, по временам давая место и догматическим толкованиям»[58] Такой метод осмысления, обработки и передачи материала оказался весьма удачным. Он сделал Челобитную инока Савватия своего рода образцом, на который ориентировались составители последующих догматико-полемических сочинений: Никита Добрынин, поп Лазарь, соловецкие книжники Никанор и Геронтий. Челобитная Савватия первое универсальное сочинение этого жанра, рассмотревшее довольно значительный комплекс сочинений и книг, подвергшихся «исправлению» в ходе церковной реформы. Важнейшие из найденных в этих книгах «грамматических» ошибок,

нарушивших, по мнению автора Челобитной, «истинное православие», он свел к нескольким главным сюжетам, а именно: 1. «Сыну божию от отца рождение напечатали на небесах» (с. 13—14 по изданию Д. С. Кожанчикова). 2. «Сына божия со отцом сливают во едино лицо» (с. 16, 18). 3. «Печатают смерть на Христову душу» (с. 22). 4. Пишут, что Христос «иже от отчих и божественных недр истощил себе и сошед с небесе на землю» (с. 24, 37—38). 5. Печатают «к лицу Божию... во утверждении силы его» (с. 30—31). 6. Молитву «Царю небесный» из книг отставили (с. 42, 44). 7. В Псалтыри следованной (1660 г.) напечатали: «Страстьми свиней умных житие соверших» (с. 45). 8. «К Исусову имени литера [и] приложена: [„Иисус“]» (с. 46—47). 9. «Богородицу бывшей матерью Божией нарекли» (с. 54).

Некоторые из этих сюжетов, впервые разработанные в Челобитной инока Савватия, были использованы в других старообрядческих сочинениях и послужили, в частности, исходным материалом для нескольких глав соловецкого «Сказания о новых книгах». Это сюжеты под № 4, 7 и 8, использованные автором «Сказания» для написания глав 17, 50 и 2-й соответственно. Характерный пример такого заимствования из Челобитной инока Савватия отчетливо прослеживается и в тексте 46-й главы «Сказания»:

Челобитная инока Савватия	Сказание о новых книгах Гл. 46 «О описях»
А они сами... в том винилися, яко истинну печатали наоборот, а описали тою свою вину в конце новые Триоди, тиснения 168 году. А всех своих вин и омылок с трех книг — во Псалтыри, да в Триоди, да в Святцах малых — более двухсот написали (С. 41—42).	Да они же еще завели иную новую мудрость, ибо напечатали в тех же малых Следованных псалтырях от задние цки больших и малых описей без мала сто. А где, и в коем месте кою опись в коей книге, аки нарочно положили. И то они напечатали имянно и покинули не исправя, а велят после себя исправлять нам (л. 111 об.).

Как мы видим, сам принцип помещения в конце каждой изданной книги списка опечаток, заимствованный московскими реформаторами из греческих и украинских изданий, вызвал решительный протест у традиционалистов, каковыми были инок Савватий и соловецкие книжники. Если в Челобитной речь идет о нескольких (трех) изданиях: Триоди цветной 1660 г., Святцах 1659 г., Псалтыри с восследованием (М., 1660 г. в 12°), то соловецкие книжники «проверили» сведе-

ния, сообщаемые иноком Савватием, рассмотрев лишь последнее из названных изданий — Псалтырь следованную 1660 г., насчитав в списке опечаток, приложенном в конце этой книги, «без мала сто» описей, что повергло их в изумление. Помимо названных книг, в Челобитной Савватия разобраны также «грамматические» описи и ошибки Триоди постной (М., 1656), Октоиха (М., 1660), Пролога (М., 1660, 1661), Псалтыри (М., 1658) и Шестоднева (М., 1661).

Выше мы уже говорили, что работа по критике церковной реформы велась многими лицами как в самой Москве, так и в других центральных городах страны. Более всего продвинулся в этой работе суздальский протопоп Никита Константинов Добрынин, по прозвищу Пустосвят, составивший к началу 1666 г. обширную Челобитную царю, которую до своего ареста не успел завершить и полностью переписать набело. Объем этой Челобитной, на составление которой Никите понадобилось более семи лет, составил около 150 страниц, что вдвое превышает объем соловецкого «Сказания о новых книгах».[59] Однако в Челобитной Никиты Добрынина, очевидно из-за ее незавершенности, есть повторы, длинноты, некоторая неточность в выражениях, что не помешало ей стать со временем одной из известных старообрядческих книг. Следует отметить, что слухи о Челобитной появились в Москве еще задолго до ее завершения, и московские «власти» в лице участников церковного Собора 1666 г. отнеслись к ним с должным вниманием. Как только Челобитная Никиты была у него отобрана и оказалась у «никониан», участники собора поручили Паисию Лигариду и Симеону Полоцкому написать «возобличения» на ее текст. Такие «возобличения» были написаны и от имени собора опубликованы Симеоном Полоцким в подготовленной им книге «Жезл правления», увидевшей свет 10 июля 1667 г. Наряду с «возобличениями» в «Жезле правления» была опубликована и сама Челобитная Никиты Добрынина в значительно сокращенном виде, разбитая на 30 пронумерованных «обличений». В таком препарированном виде Челобитная и попала к старообрядческому читателю в большом количестве экземпляров, хотя фрагментарность и неподкрепленность доказательствами и ссылками на источники сильно снижали публицистическое звучание этого печатного текста.

Как отмечал Н. И. Субботин, Симеон Полоцкий «рассматривает в 23 «Возобличениях» те самые положения или «обличительные» пункты Челобитной, которые по беловому ее

списку кратко изложены в самом начале, и в том самом порядке, как они там изложены, причем большей частию приводит подлинный текст их и в некоторых «возобличениях» обращает внимание на доказательства, изложенные в Челобитной далее, при подробном раскрытии этих положений; затем в четырех «возобличениях» (25, 26, 27 и 29) рассматривает положения Челобитной, находящиеся частично в беловом ее списке, частично в черновых; наконец еще в двух «возобличениях» (28 и 30) рассматривает два такие пункта Челобитной, которых не находится ни в беловом, ни в черновых ее списках».[60] Издатель Челобитной справедливо отмечает, что Симеон Полоцкий в первой части «Жезла правления» «подверг рассмотрению именно... беловой ее (Челобитной) список, строго следуя самому порядку изложенных здесь (в самом начале) предъявлений против церкви, а также обращался отчасти к сохранившимся доселе черновым спискам Челобитной. И там и здесь Полоцкий брал только самые положения Челобитной, или в подлинных ее выражениях, или в сокращенном изложении, а многочисленные свидетельства и пространные рассуждения, представленные Никитою в подтверждение этих положений, совсем почти не приводит и не рассматривает».[61] Далее Н. И. Субботин обращает внимание на то, что «у Паисия (Лигарида) положения Челобитной весьма редко приводятся подлинными их словами; большей частию они выражены в заглавиях кратко, или самим автором или переводчиком». Паисий Лигарид, как явствует из сохранившейся рукописи ее перевода,[62] «рассмотрел те же (хотя и не все) положения Челобитной, какие рассматриваются в „Жезле“». Из этого Н. И. Субботин делает заключение, что «для Паисия составлен был именно сокращенный, вольный перевод Челобитной, а Паисий, взяв у него то или другое положение, обыкновенно начинает витийствовать на указанную тему, мало обращая внимания на содержание Челобитной».[63] Как можно заключить из наблюдений Н. И. Субботина, Симеон Полоцкий при подготовке «Жезла» не только перевел на русский язык латинский подлинник сочинения Паисия Лигарида, но и отредактировал его, стремясь хоть в какой-то мере приблизить издаваемые им «возобличения» на Никитину Челобитную к самим «обличениям» Никиты, а последние — к тексту подлинной Челобитной. Мы не говорим здесь о возможных собственных добавлениях к «Возобличениям» Паисия Лигарида, которые были привнесены Симеоном Полоцким в издаваемый им текст. Однако, как бы слабо

и плохо ни отражал изданный в «Жезле правления» текст подлинное содержание Челобитной Никиты, все же именно этот текст получил распространение и известность в народе. Хотя, как мы знаем, дьякон Федор, а возможно, инок Авраамий и протопоп Аввакум имели случай ознакомиться с полным текстом Челобитной еще во время ее написания, для других старообрядческих книжников был, очевидно, доступен лишь текст, изданный в «Жезле», что важно иметь в виду.

Изложение в Челобитной Никиты Добрынина строится главным образом на разборе изданной Никоном в 1656 г. книги «Скрижаль», ссылки на листы которой преобладают при цитировании текстов. Фактически почти вся Челобитная — подробная, «развернутая» рецензия на «Скрижаль». Лишь небольшая часть текста Челобитной посвящена разбору новоизданного Потребника (М., 1658) и новых служебников. Как мы уже говорили, далеко не все обвинения против православной церкви, сформулированные Никитой Добрыниным в его Челобитной, были включены в книгу «Жезл правления». Многие тексты, находившиеся в «черновых свитках» в конце Челобитной, не получили отражения в «Жезле». Приведем здесь приблизительный перечень этих «дополнительных» текстов с указанием (в скобках) на страницы Челобитной по изданию Н. И. Субботина: 1. О летописи от Рождества Христова (с. 135). 2. О «превращении» славянского наречия (с. 135—137, 147—149, 152—155). 3. О престолах в пределах церковных (с. 139—143). 4. О белом клобуке (с. 143—144). 5. О церковных и монашеских одеждах (с. 144—146, 157—159). 6. О избранных псалмах (с. 150—152). 7. О русских святынях (с. 159—161). 8. Свидетельство «Книги о вере» о нынешних церковных раздорах (с. 162—167). 9. О водосвятии на Богоявление (с. 169—173). 10. О перемене архиерейских кафедр (с. 173—176). 11. О чиновниках архиерейских (с. 176—178).

Представляет интерес рассмотрение книжных источников Челобитной Никиты Добрынина. Помимо «Скрижали», на страницы которой в Челобитной имеется более 30 прямых ссылок, автор подверг разбору и критике следующие книги «новой печати»: Ирмологий (М., 1657), Потребник (М., 1658), Псалтырь с восследованием (М., 1660), Триодь постную (М., 1656), Псалтырь «большие печати» (М., 1658) и, как мы уже говорили, пять изданий служебников. В качестве источника «никонианских ересей» здесь назван также Требник Петра Могилы, изданный в Киеве в 1646 г. Главным аргументом

составителя Челобитной при разборе им «искажений» в чтениях новых богослужебных книг являются указания на соответствующие чтения книг «дониконианской» печати. Из числа книг, напечатанных в Москве, здесь имеются ссылки на «Книгу о вере» (М., 1648), «Кириллову книгу» (М., 1644), «Кормчую» (М., 1653), «Листвицу» (М., 1647), «Маргарит» (М., 1641), «Октоих» (изд. 1638 или 1649 г.), «Пролог» (изд. 1641—1644 гг.), Потребники «печати патриарха Филарета» (1623—1633 гг.), Псалтыри с восследованием (М., 1640, 1642 и 1649 гг.), Триодь постную (М., 1650 или более ранние издания). Для доказательства своей правоты Никита Добрынин использовал также немало книг, напечатанных в Западной Руси. Это издание Острожской библии 1580 г., «Книга о вере польской печати» («О вере единой святой церкве». Киев, 1619 г., в 4°), «Постнические вопрошения» Василия Великого («Книга о постничестве». Острог, 1594 г., в 8°), а также «Грамматика, печатана в Вильне в друкарне братской в лето 7103». Последнюю из названных книг — Грамматику 1596 г., в 8° — Никита непосредственно в своем труде не использовал. Сссылка на эту книгу Лаврентия Зизания была заимствована автором Челобитной из рукописного старообрядческого сочинения — «Книги о крестном знамении» Герасима Фирсова, бывшей, очевидно, в его распоряжении.

Особенно важны для нас рукописные книги, на которые ссылался в своей Челобитной Никита Добрынин. Это жития русских и византийских святых, книги Петра Дамаскина, Максима Грека, его же перевод Толковой псалтыри с авторским предисловием, Псковский летописец, «Пандекты» Никона Черногорца, «Просветитель» Иосифа Волоцкого, Стоглав 1551 г. О некоторых из использованных им рукописных книгах Никита пишет подробно, сообщая не только название книги, но также многие ее отличительные признаки и давая при этом точную ссылку на цитируемую им главу или раздел: «Да в книге Соловецкаго монастыря, глаголемой в Кормчей письменной, о латинских ересех глава 37, ересь 16, и глава 49, и тамо пишет: «Иже не крестит двема персты, яко же и Христос, да будет проклят». А та книга писана в лето 7000 двадесять седмаго году, при великом князе Василие».[64] Как сама ссылка на книгу, так и сведения, из нее почерпнутые, взяты в данном случае из той же «Книге о кресте» Герасима Фирсова. Соловецкая же Кормчая 7027 (1519) г. до сих пор хранится в Соловецком собрании ГПБ под № 476/495.[65] Таким же «литературным» заимствованием

является ссылка Никиты на «старописанную сербскую книгу в Афонской горе, за 130 лет до прихода Арсения Суханова».[66] Эта ссылка извлечена автором из «Прений с греками о вере» Арсения Суханова — сочинения, написанного в 1650 г. Лишь три рукописные книги, на которые Никита Добрынин ссылается в своей Челобитной в подтверждение древнего обычая двуперстного крестосложения, он, по-видимому, видел сам лично и, ввиду их особой уникальности, попытался подробно описать: «Да книга Спаскаго Евфимиева монастыря — Сборник, и в ней написано: «Иже двема персты не знаменается, яко и Христос, да есть проклят». Да в книге Чюдова монастыря, больнишнаго чернаго попа Антония написано: «Аще кто двема персты не благословляет, яко же и Христос, или не воображает двема персты крестнаго знамения, да будет проклят». А писана та книга при царе Иоанне Васильевиче всеа России самодержце. Да книга харатейная Никольскаго монастыря с Перервы чорнова священника Евфимия, и в ней написано: «Иже не знаменуется двема персты, яко же и Христос, да есть проклят». А летопись в той книге написана сице: «В лето 6932-е списаны быша сия книги месяца генваря в 20 день на память преподобнаго и богоноснаго отца нашего Евфимия Великаго, при благоверном князе Даниле Борисовиче и преосвященном митрополите Фотии Киевском и всея Русии, Иосифу архимариту Печерскому, рукою многогрешнаго Захара».[67] Из названных трех книг лишь последнюю нам удалось «узнать» по ее «летописи». Это Евангелие апракос и Апостол апракос 1424 г., хранящееся в настоящее время в ГПБ под шифром F° п. I № 120.[68]

Сравнение текстов и использованных источников Челобитной Никиты Добрынина и соловецкого «Сказания о новых книгах» показало наличие прямой текстологической зависимости второго памятника от первого. Эту связь можно проследить на материалах 18-й и 76-й глав «Сказания». Кроме того, составитель «Сказания» нигде прямо не цитирует тексты Челобитной — это всегда лишь вольный их пересказ со значительными добавлениями фактического материала или с его переосмыслением. Иногда составитель лишь использует заимствованные из Челобитной сюжеты, мнения, ссылки на сочинения отцов церкви, а затем осмысливает их по-своему. Влияние материалов Челобитной Никиты Добрынина в той или иной мере прослеживается в ряде глав «Сказания»: 1. Гл. 1. О тричастном кресте Господне и о крыже (материал Челобитной использован в незначительной степени, см. с. 96—

97 издания Н. И. Субботина). 2. Гл. 3. О сложении перст (материал переработан. Там же, с. 74—75). Гл. 6. О ношении креста на выях (материал использован в незначительной степени. Там же с. 5—6). 4. Гл. 7. Христос «распяся за некое погрешение» (близкий к тексту пересказ всей главы, там же, с. 5, 22—23). 5. Гл. 11. О аллилуйе (материал в другом изложении. Там же, с. 114—116). 6. Гл. 12. О духе лукавом (материал использован частично, см. с. 16). 7. Гл. 14. О молитве Исусове (использован сюжет 30-го «обличения» из книги «Жезл правления», л. 86 об. со значительным развитием темы). 8. Гл. 16. О истинном духе в Символе веры (материал переработан с использованием тех же источников. См. там же, с. 125, 126—127, 129—130). 9. Гл. 22. О литургии (использована большая часть материала в переработанном виде. Там же, с. 17—18, 123—124, 124). 10. Гл. 25. О непоклонении святым дарам (материал использован в незначительной степени. Там же, с. 61. В основу разработки главы положена критика текста 15-го «возобличения» книги «Жезл правления»). 11. Гл. 38. О белом клобуке (пересказ текста. Там же, с. 143—144). 12. Гл. 39. О летописи от Рождества Христова (использован тот же сюжет, но доказательства другие. Там же, с. 135). 13. Гл. 47. «Тебе собеседуют звезды» (пересказ большей части текста. Там же, с. 137). 14. Гл. 50. О умных свиньях (незначительные текстуальные совпадения, развитие темы. Там же, с. 137—138). 15. Гл. 51. О избранных псалмах (использована идея. Там же, с. 62). 16. Гл. 59. О применении книжных речей (использована идея, заимствованы незначительные тексты. Там же, с. 159, 161). 17. Гл. 60. О чудотворных иконах и русских чудотворцах (использован небольшой текст. Там же, с. 160). 18. Гл. 76. Свидетельство из «Книги о вере» о нынешних церковных раздорах (использован ряд текстов. Там же, с. 163, 164, 167, 169, 168—169).

Для более полного представления о творческой манере заимствования текстов и суждения о характере их переделки при использовании в сочинении, приведем текст небольшой 7-й главы «Сказания» в сопоставлении с соответствующим текстом из Челобитной Никиты Добрынина.

Челобитная Никиты Добрынина	Сказание о новых книгах. Гл. 7 Распяся за некое погрешение
Да напечатано сице: «Тако да имате пред собою смерть вашу, яко же и он, иже имать распинатися за некое погрешение, носит крест на	Да в той же книге на листу 766-м напечатали его же страшно и слышати, нарицают убо без-

раме своем и ходит трепеща и ожидая смерти; тако и вы да чаете смерть вашу». (Скрыжаль л. 766) (Материалы III. С. 5).

А что он, Никон, напечатал сие: «Тако да имате пред собою смерть вашу, яко же и он, иже имать распинатися за некое погрешение, носит крест на раме своем и ходит трепеща и ожидая смерти, тако и вы да чаете смерть вашу». И то, государь, явно от жидовских богохульных ересей в христоименитую веру вкинуто. Понеже бо Христос бог наш уже распятися и воскресе и не имать к тому распинатися. И распятся за наши грехи, а погрешения не име, ниже обретеся лесть во устех его (Материалы IV. С. 22—23).

грешнаго Сына божия господа нашего Исуса Христа грешным, бутто он, спаситель наш, пострадал за некое погрешение, а не за наше спасение, и пишут сице: «Тако — рече — да имате смерть вашу пред собою, яко же и он, иже имать распинатися за некое погрешение, носит крест на раме своем и ходит трепеща и ожидая смерти». Его же не даждь нам, Боже, и помыслити (л. 70—70 об.).

Интересно отметить, что сюжет 50-й гл. «Сказания» — «О умных свиньях», заимствованный из Челобитной Никиты Добрынина, взят последним из Челобитной инока Савватия. Это сидетельствует как о знакомстве Никиты Добрынина с Челобитной Савватия, так и об активном использовании авторами «Сказания» его Челобитной. Для наглядности доказательства этого положения приведем сравниваемые тексты всех трех названных памятников.

Челобитная инока Савватия

А ныне в новой Псалтыри, тиснения 168 году, напечатали: «яко умных свиней житие соверших». Не токмо на мучительную тварь, — на ад и на свиней — честь а на бесов — ум положили... До старости есми дожил, а нигде в Писании не видал и в пословицах не слыхал умных свиней (с. 45).

Челобитная Никиты Добрынина

А что он [Никон] в каноне ангела хранителя (песнь 8) напечатал вместо: «Христов храм — бывшее сердце мое — страстми свиней неразумных житие соверших» — «Христов храм — сущее сердце мое — страстми свиней умных житие соверших». И по сему изрядно самосмышленное его превращение наречия и наипаче же безумие познавается. Понеже бо где есть умные свинии и когда свинское житие умно бывает?» (с. 137—138).

Сказание о новых книгах (Гл. 50)

И во Псалтырех следованных новых во ангелове большом каноне, в осмой песни напечатали сице: «страстьми свиней умных житие соверших». А в старых печатех и в письмянных книгах везде поставле-

но: «Страстьми свиней неразумных житие совершших», а не «умных» (л. 113).

Из сказанного вытекает, что соловецкие книжники не только успели познакомиться с текстом Челобитной Никиты Добрынина еще до его ареста в январе 1666 г., но и имели в своем распоряжении еще до этой даты список его Челобитной, из которого заимствовали значительные отрывки текста с конкретными ссылками на страницы и листы разнообразных источников. К этому же выводу приводит очевидная зависимость от Челобитной Никиты ряда текстов соловецких документов и сочинений, созданных с октября 1666 г., и рассмотреных нами выше, а именно «Краткой записки» участников Соловецкого собора 4 октября, «Донесения архимандрита Сергия» (после 4 октября), «Сказки соловецких иноков» (6 октября) и Третьей соловецкой челобитной (конец 1666 г.). В этих соловецких сочинениях были использованы материалы 14-й гл. писавшегося тогда «Сказания о новых книгах» («Краткая записка», «Донесение», «Сказка»), 11-й гл. («Краткая записка», «Донесение», «Сказка»), 3-й гл. («Краткая записка», «Сказка», Третья соловецкая челобитная) и 1-й гл. («Сказка», Третья соловецкая челобитная). Таким образом, мы приходим к важному выводу о том, что в «Жезле правления» (в его 1-й части), попавшем в руки соловецких книжников — Никанора и Геронтия осенью 1667 г., их интересовали главным образом «возобличения» Паисия Лигарида и Симеона Полоцкого на писания Никиты Добрынина, а вовсе не его крайне урезанные здесь «обличения», так как Челобитная Никиты имелась у них и до этого в полном объеме. Интерес соловецких книжников к новым доводам и аргументам никониан, изложенным в «Жезле правления», нашел отражение не только в «Сказании», но и в пространной редакции Пятой соловецкой челобитной: «Да они же, государь, новые веры проповедники, во нынешнем во 175 году положили в новотворной своей книге, глаголемой «Жезл правления» паче же удобнее противу ея неистовства рещи «Жезлом кривления» и напечатали в ней, лист 45 и 47, сице. . .» [69]

Еще одним достаточно крупным сочинением, представляющим московскую догматико-текстологическую традицию, является «Свиток» романо-борисоглебского попа Лазаря, будущего сподвижника протопопа Аввакума по пустозерской ссылке. Как мы уже говорили выше, «Свиток» Лазаря был вручен царю Алексею Михайловичу дьяконом Федором Тро-

фимовым в начале 1666 г. и сохранился в оригинале в Синодальном собрании ГИМ, по которому был издан Н. И. Субботиным.[70] Наиболее значительные части «Свитка», состоящего из четырех частей, а именно 1-я и 3-я были кратко пересказаны во 2-й части «Жезла правления» в виде 70 глав — «обличений», на каждое из которых Паисием Лигаридом и Симеоном Полоцким были составлены соответствующие «возобличения». Благодаря этой книге сочинение Лазаря стало в 1667 г. широко известным в старообрядческой среде хотя и в значительно урезанном виде. Оригинальный «Свиток» попа Лазаря не слишком велик по объему и содержит итоговый свод самостоятельной работы автора по сличению реформированных богослужебных книг с текстами книг «старой печати». Эту сложную и, по-видимому, длительную работу Лазарь проделал, судя по всему, в сибирской ссылке, в Тобольске, где он находился с 1660 по 1665 г. Текстологическая подборка, сделанная Лазарем, поражает обилием обнаруженных и зафиксированных автором расхождений в чтениях старых и новых книг, а также их «мелочностью», часто кажущейся чрезмерной. Обилие обвинений Лазаря в адрес реформаторов можно оценить уже по самому количеству «возобличений» (70), которых пришлось сочинить его оппонентам, хотя они разобрали в «Жезле» и не весь лазаревский «Свиток». Следует, однако, заметить, что часто текстологические наблюдения Лазаря не подкреплены достаточно убедительной системой ссылок на источники, как это сделано в Челобитной Никиты Добрынина или в соловецких сочинениях. По-видимому, в условиях ссылки поп Лазарь не имел необходимых материалов и книг для работы, что не позволило ему придать своим писаниям достаточно авторитетный вид.

В «Свитке» Лазаря разобраны такие широко известные «никонианские» издания, как «Скрижаль» (М., 1656), новоизданные Служебники, Потребник (М., 1658), Триодь цветная (М., 1653), Псалтырь с восследованием (М., 1660). Ссылки на старые, дониконианские книги в сочинении Лазаря также традиционны. Он называет здесь Кириллову книгу (М., 1644), «Книгу о вере» (М., 1648), Стоглав, сочинения Василия Великого, Иоанна Златоуста, Дионисия Ареопагита, Максима Грека. Среди рукописей специфического характера, на которые ссылается Лазарь, назовем уже упоминавшееся нами выше Евангелие апракос 1424 г.,[71] на которое имеется ссылка.

А еще старее Стоглава и Максима Грека есть книга, писана при великом князе Даниле и при преосвященном митрополите киевском Фотие [на поле: «в лето 6900»]. И сему без мала уже полтретья 100 лет, писана на латинския ереси; а в ней сице, яко и в Стоглаве: «иже не знаменается двема персты, яко же и Христос, да есть проклят [71]» (Материалы IV. С. 212—213).

Сравнение этой ссылки с соответствующим текстом в Челобитной Никиты Добрынина убедительно, на наш взгляд, демонстрирует зависимость «Свитка» попа Лазаря от этой Челобитной, которая в данном случае послужила для него оригиналом. Очевидно, что после возвращения из сибирской ссылки, в 1665 г. поп Лазарь не только познакомился с Челобитной Никиты Добрынина, но и использовал ее материалы для своего сочинения.

Следует отметить, что, отразив в урезанном виде текст «Свитка» в книге «Жезл правления», Симеон Полоцкий (так же, как и в случае с Челобитной Никиты) использовал при составлении (вместе с Паисием Лигаридом) «обличений» старообрядческие материалы без включения их аргументации и ссылок на источники, что безусловно снизило ценность лазаревского «Свитка» как публицистического произведения. Однако, как мы можем теперь определенно утверждать, старообрядцы успели достаточно широко познакомиться и с подлинным «Свитком» Лазаря еще до его подачи царю. Это подтверждает тот факт, что значительное количество тематических узлов и сюжетов «Свитка» было использовано уже соловецкими книжниками при составлении «Сказания о новых книгах». Назовем эти темы в порядке глав «Сказания», в которых были использованы материалы «Свитка». Всего таких глав насчитывается 16: 1. Гл. 1. О тричастном кресте Господне и о крыже (материал «Свитка» использован в незначительной степени, см. с. 182, 191 по изданию Н. И. Субботина); 2) Гл. 3. О сложении перст (материал «Свитка» использован, однако Лазарь заимствовал его, в свою очередь, из Челобитной Никиты Добрынина, что видно по ссылкам на источники, см.: с. 184, 183, 212); [3] гл. 6. О ношении креста на выях (прослеживается влияние, см. с. 191); 4. гл. 10. О молитвах архиерейских (назван лишь сюжет, развитый затем в «Сказании», см. с. 193); 5. Гл. 11. О аллилуйе (использован материал, см. с. 187, 216—217); 6. Гл. 12. О духе лукавом (использован материал, см. с. 187, 215); 7. Гл. 16. О истинном духе в Символе веры (назван

сюжет, см. с. 211); 8. Гл. 18. О молитвах троицких «яже на коленах молятца» (назван сюжет, см. с. 188); 9. Гл. 22. О литургии (использованы два небольших текста, см. с. 181 и 182—183); 10. Гл. 25. О непоклонении святых дарам (передан сюжет, см. с. 196); 11. Гл. 37. О жезлах архиерейских (пересказан сюжет, см. с. 183); 12. Гл. 38. О белом клобуке (назван сюжет, см. с. 183); 13. Гл. 39. О летописи от Рождества Христова (назван сюжет, см. с. 194—195); 14. Гл. 41. О разрешительных молитвах (назван сюжет, см. с. 195, 206); 15. Гл. 45. О именах святых (тот же сюжет, хотя перечень святых другой, см. с. 200); 16. Гл. 53. О 9-м часе (назван сюжет, см. с. 193).

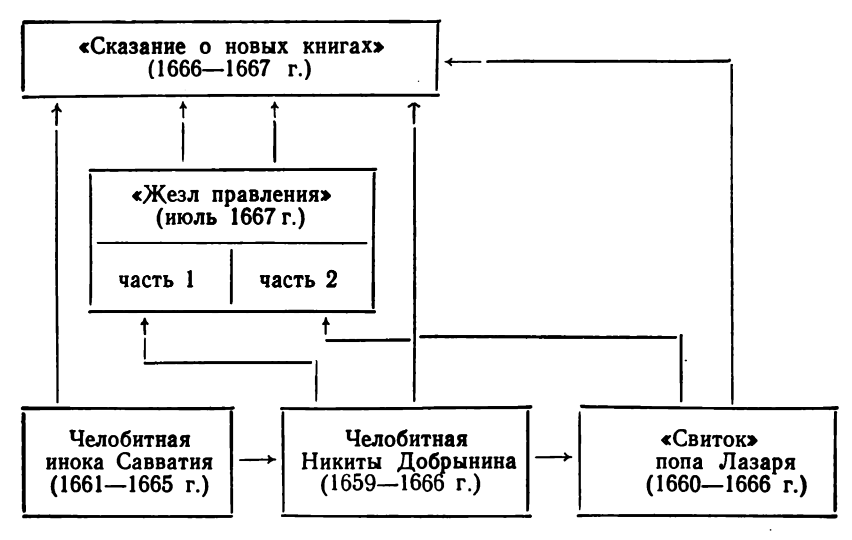
Как мы видим, в большинстве случаев составители «Сказания», опираясь на материалы лазаревского «Свитка», развили и дополнили его, подкрепив аргументами и примерами. Тип подобной работы можно продемонстрировать на примере 53-й главы «Сказания», основанием для составления которой послужил сюжет из «Свитка» попа Лазаря:

«Свиток» попа Лазаря	Сказание о новых книгах. Гл. 53
Да ныне по многим церквам 9-й час поют с вечернею. А в Номокануне написано: «аще кто не чтет или не слушает, 3-го, 6-го, 9-го часа, ниже да яст» (Материалы IV. С. 193).	Да они же святых отец предание переменили, говорят 9-й час перед вечернею, а не со обеднею вместе. А в Уставе печатном большом мелких словах по первым числам, лист 101, 153, 360 и вторым числам: лист 25, лист 98, 99, 102, и в Служебниках Иосифа патриарха лист 103, и в Служебнике Никона бывшаго патриарха выходу 161-го году лист 105, и в Часовниках указано часы пети с обеднею вместе. Да в Уставах же в 37-й главе лист 71-й и во главе 43-й лист 79 и в Потребниках печатных в десть в Номоканоне в 87-й главе, по правилам Векого Василия, не пев 9-го часа и ясти не повелевает. А они ныне вся дни тот 9 час поют ядши, да и нам тако же творити повелевают и под правильным о нем запрещением всех нас с собою полагают, наипаче же яко всех православных християн, служающих божественныя литоргии 9-го часа по вся дни лишенны сотворяют (л. 116 об.).

В качестве итога отметим, что соловецкие книжники в 1666—1667 гг. несомненно имели в своем распоряжении

«Свиток» попа Лазаря и использовали в «Сказании» заключенные в нем материалы. В то же время и сам Лазарь, составляя свой «Свиток», адресованный царю, заимствовал в него материалы из Челобитной Никиты Добрынина, с текстом которой очевидно познакомился в 1665 г. в Москве из рук ее автора. Как и в случае с Челобитной Никиты Добрынина, соловецкие книжники познакомились с материалами попа Лазаря по имевшейся, видимо, в их распоряжении копии, а не по выборке, напечатанной в «Жезле правления». Об этом убедительно свидетельствует весь материал, которым мы располагаем.

Взаимозависимость рассмотренных нами в настоящей главе старообрядческих текстов можно представить в виде следующей стеммы.



Совершенно особое место в системе складывавшейся старообрядческой литературы и письменности заняла «Книга о вере» знаменитого московского книжника и богослова Спиридона Потемкина. Если почти все рассмотренные в настоящей главе догматико-полемические сочинения ориентировались главным образом на «Прение с греками о вере» Арсения Суханова (М., 1650) как на литературно-жанровый и нравственно-идеологический образец, то таким образцом для «Книги» Спиридона Потемкина следует считать московскую «Книгу о вере» (М., 1648) и другие сочинения, восходящие

к западнорусской антиуниатской церковной традиции. Главной задачей, которую Спиридон Потемкин стремился решить в своей книге, было доказать, что переживаемое Россией время и есть «последнее время», указанное в Священном писании. Потемкин утверждал, что предсказанное в московской «Книге о вере» отступление от веры уже произошло в 1660 г. в результате церковной реформы патриарха Никона и что если Антихристу не будет дан немедленный и решительный отпор, то «страшно и помыслить» о том, что приключится» в предсказанном 1666 г. — году «конечного отступления» от веры. Следуя за Максимом Греком и Захарией Копыстенским, Спиридон Потемкин развивает тезис о том, что любое, даже самое, казалось бы, незначительное изменение в церковном обряде или в «божественных книгах» абсолютно недопустимо вообще и в настоящее «последнее» время — в особенности, так как это и есть путь, избранный Антихристом для покорения и завоевания мира под свою руку. С помощью ересей, пишет Потемкин, Антихрист завладел западной церковью, ереси погубили Литву в 1596 г. и теперь могут погубить православную Русь. Автор ссылается на высказывания Иоанна Богослова о том, что Антихрист придет в мир и завоюет его исподволь, хитростью, «назвавшись Христом» и под прикрытием будто бы «благих дел». Поэтому, будучи заранее предупреждены, «верные» должны «блюстися», дабы не быть застигнутыми врасплох грядущим Антихристом.

Несмотря на солидный объем «Книги о вере» Спиридона Потемкина, ее автор довольно мало места уделяет выявлению конкретных текстологических расхождений между старыми и новыми богослужебными книгами. Но он стремится «идеологизировать» те немногие обрядовые расхождения с «никонианами», которые уже были выявлены и проанализированы старообрядцами к моменту написания «Книги». Так, 1-е слово его «Книги» целиком посвящено изложению важнейшего для старообрядцев вопроса о «крестном знамении», где разобрано преимущество двуперстного крещения по сравнению с введенным вновь троеперстием и доказывается, что последнее следует считать знамением Антихриста, который «скрывается яко же во змию иногда, ныне же в персты рук человеческих, да сокрывши в них хулу на Святый дух, прельстит род християнский». Хотя в рассмотренном нами выше соловецком «Сказании о новых книгах» той же теме посвящена 3-я гл., повествование в ней строится на иных источниках. В 9-м слове «Книги» Спиридона Потемкина по-

дробно разобраны четыре «отпадения» или «отклонения», найденные автором в новой редакции православного «Символа веры», напечатанного в новоизданных богослужебных книгах. В 11-м слове разобран вопрос об «аллилуйе» (которому в «Сказании» посвящена также 11-я гл.), а в последнем 12-м слове — вопрос о форме креста Христова (этот вопрос подробно разобран в 1-й гл. «Сказания о новых книгах»). Кроме того, Спиридоном Потемкиным разобрана молитва из Потребника 1658 г.: «да снидет со крещающимся дух лукавый», измененная в другом Потребнике на: «да снидет со крещающимся молим ти ся, Господи, дух лукавый».[72] Разбору этого чтения посвящена часть 12-й гл. «Сказания» — «О духе лукавом».

Как мы уже говорили, особое место в «Книге» Спиридона Потемкина уделено вопросу о искажении «никонианами» «Символа веры» — святая святых христианской религии, и, в особенности, исключение эпитета «истинный» в приложении к Иисусу Христу. Разбору этой темы посвящена 2-я гл. «Книги», а в последующих главах автор вновь и вновь возвращается к ней. Отметим, что и в «Сказании о новых книгах» 16-я гл. «О истинном дусе в Символе» посвящена тому же вопросу: «Да они же («никониане») исповедание православныя веры переменили: «И в духа святого Господа животворящего», а «истинного» отставили». Назовем также критику Спиридоном Потемкиным изменений в тексте Иисусовы молитвы, а именно: изъятие из нее упоминания о «сыне Божии»: «Аще кто речет молитву Исусову, а в ней помянет Сына божия — не отвещати: «Аминь».[73] Все названные сюжеты, а также многие ссылки на литературу и источники в «Книге» Спиридона Потемкина писатели-старообрядцы использовали при создании ими своих догматико-полемических сочинений. В их числе назовем сочинения Никиты Добрынина, попа Лазаря, дьякона Федора Иванова и соловецкое «Сказание о новых книгах». Не следует, однако, думать, что, сравнивая чтения потемкинской «Книги о вере» и соловецкого «Сказания о новых книгах», мы пытаемся отыскать прямые заимствования из первого сочинения во второе. В данном случае можно говорить лишь о косвенном влиянии, может быть, порой о заимствовании только самих сюжетов, разработка которых в «Сказании» вполне самостоятельна. Не исключено, что с оригинальными разысканиями Спиридона Потемкина соловецкие книжники познакомились лишь опосредованно, через текст Челобитной Никиты Добрынина, ав-

тор которой, по-видимому, был хорошо знаком с «богомудрым старцем» и его писаниями. Следует также отметить, что в «Книге» Спиридона Потемкина впервые в русской публицистике явственно прослеживается диалектический подход к богословским проблемам. Автор ясно ощущает дуализм мира, выражающийся в постоянной борьбе добра и зла, Христа и Антихриста. «Откуду Христос, оттуду и Антихрист, откуду благочестие, оттуду и нечестие», — заявляет он. [74] Диалектика неустойчивого равновесия в мире добра и зла, их постоянное взаимодействие, борьба, где человек вовсе не пассивный созерцатель, но активный участник, способный склонить чашу весов в ту или иную сторону, сильно увлекала «богомудрого старца» и нашла яркое воплощение в его писаниях. Спиридон Потемкин первым среди старообрядческих идеологов попытался создать своеобразную «знаковую систему» толкования книжных и обрядовых «исправлений», предпринятых церковными реформаторами-никонианами, он осмыслил эти «исправления» в качестве символов и знаков для узнавания» Антихриста, «приуготовляющего» свой приход в мир и внушающего людям неизбежность их «добровольного» преклонения «под свою руку». Ученики и последователи Спиридона Потемкина, среди которых особенно выделяются благовещенский дьякон Федор Иванов и московский инок Авраамий, продолжили в своих писаниях линию по истолкованию выявленных их предшественниками книжных «исправлений» в заданном их учителем ключе, а все последующие находки в сфере догматического богословия стремились тут же включать в систему старообрядческой идеологии, получившей завершение (в своих основных чертах) уже ко времени церковных соборов 1666—1667 гг.

Следующей московской старообрядческой книгой, содержание которой следует рассмотреть как исторический источник, является созданный иноком Авраамием в 1668—1669 гг. обширный старообрядческий сборник «Щит веры», состоящий из 46 глав. [75] Сборник Авраамия является фактически упорядоченным литературным архивом Московской старообрядческой общины и в то же время цельной композицией взаимосвязанных разножанровых публицистических произведений и архивных документов, в том числе и не старообрядческих. Смыслом и целью создания такой компиляции было стремление руководителя общины — инока Авраамия дать достойный ответ на решения церковного Собора 1666 г., утвердившего церковную реформу патриарха Никона и поставившего ее

противников фактически вне закона.

По словам Авраамия, составленная им книга была направлена «противу греко-римлян новоявленного безверия и бесовского учения домашних еретиков, воюющих церковь». [76] Составитель сборника как бы собирает и обобщает все наиболее замечательное, что было создано старообрядцами в защиту «старой веры» к моменту принятия Собором его опрометчивых решений для закрепления реформы. В теоретическом плане «Щит веры» как бы подтверждает в новых условиях незыблемость основ сложившейся старообрядческой идеологии, частично оформившихся еще в «Книге» Спиридона Потемкина. В то же время в «Щите веры» сделан упор на дальнейшую идеологизацию догматических расхождений «никониан» с традиционалистами. В нем получила дальнейшее развитие антигреческая линия Спиридона Потемкина, ввиду активной роли греческого духовенства как в деле «исправления» русских богослужебных книг, так и в решениях Собора 1666—1667 гг. По мысли Авраамия, «сии же нынешние грекове — прелестницы, причастницы и сообщницы костелу римскому и ересеначальник приемницы, проповедники и разширители антихристова царства». [77]

Наибольший интерес для нашего исследования вызывают 20 глав «Щита веры»: 1, 2, 5, 12—14, 17, 21, 25, 26, 32—41-я, а также 46-я гл. являющиеся, в той или иной мере, итогом совместного литературно-публицистического творчества двух московских книжников — дьякона Федора и инока Авраамия. Перечисленные главы содержат материал, посвященный анализу и толкованию догматических нововведений «никониан» в богослужебные книги. Поскольку, по нашим наблюдениям, сам Авраамий не занимался догматическим богословием, очевидно, что конкретные наблюдения над источниками принадлежат в этих главах либо дьякону Федору, либо заимствованы из других старообрядческих сочинений. Однако, как правило, это не только заимствования, но и попытки истолкования приводимых фактов с новых идеологических позиций. Истолкованию и оценке с позиций эсхатологизма в «Щите веры» подверглись многие сюжеты, заимствованные Федором и Авраамием из сочинений Никиты Добрынина и попа Лазаря. Поскольку, как мы знаем, дьякон Федор был не только учеником Спиридона Потемкина, хорошо усвоившим и развившим его учение, но и составителем его «Книги», можно думать, что именно он стал главным инициатором в реализации программы по «идеологизации» обрядово-дог-

матических исправлений «никониан». В силу этого цикл сочинений сборника «Щит веры» объединил в себе две жанровые системы: догматическое богословие и богословскую публицистику в попытке объяснить и истолковать картину современного мира и динамику происходящих в нем изменений. Эта идеологическая структура исходит из представлений о нестандартности переживаемого времени как времени «последнего», как кануна «второго пришествия» Христа на землю накануне «страшного суда». В это «последнее» время верным нужно всячески «блюстися» от ересей, а все необычные факты и происшествия земной жизни должны приниматься с особым вниманием, толковаться с «небесных» позиций, как возможные признаки прихода в мир Антихриста и его предтеч, «уготовляющих» ему дорогу и царство. «Время последнее, антихристово царство распространяется и сам скоро явится. И ныне уже, по святому апостолу Иоанну, мнози Антихристы суть». [78]

Большинство из глав «Щита веры», авторство которых мы приписываем дьякону Федору Иванову, посвящено разбору «исправлений веры» никонианами. Здесь и толкование дуперстного и триперстного крещения, последнее из которых трактуется как «армянская ересь», и искажения в «новых» книгах Символа православной веры, трактуемые как арианство и жидовство, т. е. уклонение «к жидам, ждущим Антихриста», и разбор искажений в возглашении «ангельской песни» — аллилуйи, новая редакция которой была призвана, по мнению автора, славить не Христа, но Антихриста. Здесь же и обличение «моления лукавому духу», напечатанного в новоизданном Потребнике, критика обряда причастия в новой редакции и многое другое. Разбор большинства из этих тематических разработок сопровождается в сочинении ссылками на десятки старых и новых книг и рукописей, из которых иногда приводятся цитаты.

В 5-й главе «Щита веры» дьякон Федор утверждает, что сделанные заключения и выводы опираются на результаты проделанной им лично текстологической работы: «и аз, убогий, все книги вышереченныя сам о всем прочитах и видех своими все очима. Ей не лгу, возлюбленнии... и поисках о том немало в писаниях и зело искусных о том вопрошах, како бы не погрешить в вере». [79] Однако, обращаясь к источникам названных глав «Щита веры», можно видеть, что упор в приведенной цитате следует делать более на использовании автором чужих писаний и советов, так как большая часть при-

веденных Федором материалов уже была оценена и прокомментирована в сочинениях Никиты Добрынина, попа Лазаря, Спиридона Потемкина, трудах соловецких иноков. То же можно сказать и об использовании Федором ссылок на книги, в особенности рукописные. Так, в 5-й главе Федор, доказывая древность и истинность употребления двуперстия, ссылается на книгу 1424 г. (Евангелие, ГПБ, F° п. 1 № 120), упомянутую впервые, как удалось нам установить, в Челобитной Никиты Добрынина 1666 г. В написанной в 1669 г. книге «Ответ православных» дьякон Федор, между прочим, замечает: «Сию книгу у нас власти темнии отняли, чтобы не ссылалися на ню».[80] Можно допускать, что дьякон Федор видел эту книгу и пользовался ею у Никиты Добрынина или у кого-либо из московских книжников.[81] Аналогичный случай демонстрирует история ссылок Федора на Служебник митрополита Киприана: «А что нынешнии отступницы никонияны ссылаются на одну книгу письменную, называют ее будто Киприяновская митрополита. И та книга, что называют Киприяна митрополита — и то, видитца, подмет того же Иева Гнилого Столпа. . .»[82] Отметим, что первым из старообрядцев обратил внимание на киприановский Служебник (хранящийся в составе Синодального собрания ГИМ под № 601)[83] еще Иван Неронов, сославшись на него в письме Стефану Вонифатьеву от 2 мая 1654 г. по вопросу о правомерности отмены Никоном земных поклонов.[84] В 1665 г. Никита Добрынин и дьякон Федор вновь обратились к Служебнику Киприана в связи со ссылками патриарха Никона в «Скрижали» (М., 1656) на этот Служебник как на один из источников, использованных при «исправлении» печатных служебников и при выверке текстов новых книг. На допросе 9 декабря 1665 г. дьякон Федор заявил церковным властям, что «он же, священник Никита, приносил к нему Служебник переводу Киприяна митрополита Киевского и всея Русии и тот Служебник с новыми не сходится».[85] Здесь интересен сам факт доступа попа Никиты к рукописям Патриаршей библиотеки, где хранился этот Служебник. В книге «Ответ православных» дьякон Федор вновь поднимает вопрос об «исправлении» Никоном служебников, указывая, что новоизданные служебники «пяти выходов» «не согласны» со Служебником митрополита Киприана. «А в Киприянове Служебнике и в Сергиеве чюдотворца, на них же указал Никон, в тех 6 просфир, а не пять и не седмь».[86] И, наконец, еще раз ссылка на эту книгу сделана Федором в его «Послании к сыну Мак-

симу», написанном в Пустозерске в 1678—1679 гг., где Служебник Киприана назван «непорочным» и «со старыми Служебниками сходен с московскими».[87] Из сопоставления этих столь разноречивых отзывов одного автора об одной и той же книге ясно видна эволюция взглядов Федора при обращении к заинтересовавшему его источнику. Это же сравнение показывает, что 5-я глава «Щита веры», в которой отношение Федора к Служебнику Киприана выглядит крайне негативным, написана ранее декабря 1665 г., когда он высказал об этой книге уже совершенно иное — позитивное — суждение.

Не следует, однако, считать, что дьякон Федор вовсе не оригинален как текстолог и сам не пользовался первоисточниками. Так, мы знаем, что в 1666 г. он находился в ссылке в Троице-Сергиевом монастыре, где, по-видимому, имел возможность для работы в местной «книгохранительнице». «Во обители преподобного Сергия, — пишет Федор в 12-й главе «Щита веры», — книгу видех харатейную в четверть; там же в Книгохранительнице Псалтырь с восследованием драгое письмо, ю же дал вкладу преподобный архимандрит Дионисий, в ней же и устав и в Символе: «и в духа святого истинного и животворящего».[88] И далее: «Там же видех книгу Кормчую на великой бумаге, надвое лист писан, и Символ весь писан в толковой литоргии: «и в духа святого истинного и животворящего».[89] В Послании к сыну Максиму дьякон Федор повторяет ссылки и на Псалтырь, и на Кормчую.[90] Отметим, что хотя дьякон Федор не первым среди старообрядцев начал критику исправлений никонианами «Символа веры» и, в частности, стал осуждать изъятие прилагательного истинный» в применении к Иисусу Христу, он впервые обратился с этой целью к названным книгам.

Ряд глав «Щита веры» включают послания и «записки» видных деятелей старообрядчества: Ивана Неронова (гл. 10), соловецкого инока Епифания (гл. 11), игумена Феоктиста (гл. 15), протопопа Аввакума (гл. 16 и 27), неизвестного по имени инока Кирилло-Белозерского монастыря (гл. 28), а также цикл соловецких челобитных (гл. 43—45). Помимо соловецких челобитных, догматические материалы, касающиеся критики церковной реформы, мы находим лишь в двух из числа названных сочинений, а именно: в записках инока Епифания и игумена Феоктиста. Так, «Записка» инока Епифания является кратким изложением его «пустынного жития» и послужила впоследствии своеобразной моделью «больших» автобиографических житий Епифания и протопопа Аввакума.

Из этого небольшого сочинения мы узнаем о существовании несохранившейся «книжицы», поданной им Собору 1666 г., и можем получить о ней некоторое представление. Рассказ Епифания дает нам возможность в определенной мере представить себе сам процесс создания старообрядческой книги догматико-публицистического характера: «Прочитах убо и аз Евангельская и Апостол и иныя святыя книги и о истинном законе християнском, к тому же и жития святых и страстотерпческие борения и подвиги о благочестии. И помолихся Богу, да подаст ми помощь еже бы написати нужнейшия словеса о вере на пользу прочитающим и послушающим, мне же на спасение... и начах писати от божественных словес евангельских, апостольских, по чину поставляя и во уряд полагая и из иных книг присоединяя... и с трудом многим и зелным вчерне первые написуя и исправя, и набело переписав, устроих книжицу... умыслив же и царю иную, с тоя списав, подати».[91] Весьма возможно, что некоторые из материалов своей несохранившейся «книжицы» Епифаний включил позднее в книгу «Ответ православных», созданную дьяконом Федором при участии других пустозерских узников в 1667—1669 гг. Об этом свидетельствует, в частности, наличие отдельного раздела или части в «Ответе» посвященного «Исусове молитве» или «умной молитве», о которой говорилось также и в «Записке» инока Епифания.[92]

В «Записке», или «Молебном писании» к Собору 1666 г., московского игумена Феоктиста также сообщается о подаче последним властям некоего «Писания» о церковных догматах, за что Феоктист просит прощения у архиереев, присутствовавших на соборе: «И аще что грубо от невежества писах... у вас великих божиих архиереев прощения прошу».[93] Хотя и это «Писание» до нас не дошло, мы можем судить о нем по некоторым догматическим сюжетам, названным в «Молебном писании». Это, в частности, вопрос о правильном возглашении «аллилуйи» о «истинном сложении перстов десныя руки» при крещении и о правильном написании Символа веры. Названы Феоктистом и некоторые источники, на которые он опирался, и в частности: Стоглав, Книга Максима Грека, «Псалтырь с восследованием», «Псалтырь малая», книги острожской печати. Судя по совпадениям источников и сходству аргументации, можно предполагать, что материал несохранившейся книги Феоктиста мог быть использован как в Челобитной Никиты Добрынина, так и в соловецких мате-

риалах, критикующих церковную реформу; во всяком случае, между ними существует несомненная связь.

Особо следует сказать о «Послании» неизвестного нам по имени кирилловского инока, адресованного ко «всякого чина христоименитым людем» и вошедшего в «Щит веры» в качестве его 28-й главы.[94] Н. И. Субботин характеризует это сочинение как писание «какого-то белозерского инока, расположенного к расколу и видевшего в современных ему церковных событиях признаки времен Антихриста».[95] «Послание» или «Догмата церковная изрядная», как названо это сочинение в оглавлении к «Щиту веры», написано довольно тяжелым церковно-славянским языком и по своему стилю и идейной направленности близко напоминает «слова» Спиридона Потемкина. Этот небольшой философско-догматический трактат написан, безусловно, еще до церковного Собора 1667 г. и, конечно, до приезда в Кириллов монастырь бывшего патриарха Никона, сосланного туда этим собором.

Другие главы «Щита веры» содержат материалы и источники, на которые обычно ссылаются многие оригинальные сочинения старообрядцев, частично включенные Авраамием в этот сборник. Это выписки из Катехизиса (гл. 3 и 4), слова Максима Грека (гл. 6, 7, 19, 29 и 30), Иоанна Златоуста (гл. 9), Повесть Симеона Суздальца (гл. 18), сочинения митрополита Фотия (гл. 23 и 24), слова из «Великого зерцала» (гл. 22) и из Пролога (гл. 31). В качестве 20-й главы сборника Авраамия сюда помещены «Деяния» Московского собора 1667 г. о низвержении патриарха Никона. Особое место в сборнике занимают гл. 8 и 46, включающие старообрядческие повести литературно-публицистического характера. В целом можно утверждать, что сборник Авраамия «Щит веры» в той или иной мере отразил практически всю старообрядческую догматико-полемическую традицию предреформенного периода, оказавшуюся в распоряжении руководителей Московской старообрядческой общины. Даже такое, в общем малоизвестное старообрядческое сочинение, как вышерассмотренная Челобитная справщика Савватия царю Алексею Михайловичу, нашла свое отражение в некоторых текстах «Щита веры». Особенно хорошо это видно на примере вошедшей в 1-ю главу сборника (написанную, как мы считаем, дьяконом Федором) «Похвалы славянскому языку», которая представляет собой пересказ соответствующего текста из Челобитной справщика Савватия.

Челобитная справщика Савватия	Щит веры. Гл. 1
Яко мнози от наших, гордостию объяти, словенским языком, в нем же крестишася и сподобишася Божия благодати, гнушаются, иже широк есть и великословен и умилен и имеет в себе велию похвалу. А ныне, забыв то своих рук дело, да на греческой тесной язык воспящаются, а свой охуждают. Негли, государь, туне грамота з греческаго языка на словенской преложена и счинена своя, и буквы прибавлены в ней потребы ради перед греческою азбукою многие лишние? (Кожанчиков. Три челобитные. С. 36).	Мнози же ныне, гордостию превознесшись, языком словенским гнушаются, в нем же крестишася и сподобишася благодати Божия, иже широк есть и великословен, совокупителен и умилен и совершен паче простаго и лятцкаго обретается и имеет в себе велию похвалу, не токмо от писаний богословских и песней церковных, з греческого им переведенных, но и от божественной литургии и иных тайн, иже богоугодным тем языком в Великой и Малой России, в Сербех и Болгарех и по иным странам действуется (Материалы VII. С. 14—15).

С составленным иноком Авраамием сборником «Щит веры» принято связывать его обширную Челобитную к царю Алексею Михайловичу. Выше мы уже говорили, что эта Челобитная и написанный Авраамием ранее близкий к ней по содержанию «Вопрос и ответ старца Авраамия» содержат описание допроса-диспута Авраамия с церковными властями. В ходе этого диспута Авраамий изложил своим оппонентам главные положения старообрядческой догматики. В Челобитной царю эти положения и мысли были значительно дополнены и развиты. В целом Челобитная Авраамия, законченная им, как мы пытались доказать, в 1671 г., явилась наиболее полным на тот момент изложением «старообрядческого кредо», окончательно оформившегося после церковных соборов 1666—1667 гг., когда надежды на отмену реформы и пересмотр государственной политики по отношению к старообрядцам окончательно исчезли. В этой связи определенного пересмотра требует вывод Н. И. Субботина, считавшего основным и единственным источником Челобитной Авраамия составленный им еще на свободе сборник «Христианоопасный щит веры против еретического ополчения», список которого, по-видимому, был доставлен Авраамию в тюрьму.[96] Конечно, влияние «Щита веры» на Челобитную нельзя отрицать, однако важно подчеркнуть, что в Челобитной в гораздо большей степени нашли отражение идеи эсхатологизма, ожидания скорого конца мира, в ней налицо стремление максимально идеологизировать церковный конфликт, расколовший русскую церковь и русское общество на два непримиримых лагеря.

Наши наблюдения над текстом Челобитной инока Авра-

амия, разбитой в издании Н. И. Субботина на 17 непронумерованных глав с отдельными заголовками,[97] позволяют говорить о том, что помимо «Щита веры» (откуда могли быть заимствованы, в частности, тексты из соловецких «сказок» и «челобитных» Авраамий имел у себя в заключении по крайней мере еще одно крупное старообрядческое сочинение, а именно книгу «Ответ православных», 1-я часть которой, как мы доказывали выше, была написана дьяконом Федором в Москве, еще до его пустозерской ссылки. Характерно, что в Челобитной Авраамия нашел отражение материал лишь из 1-й части «Ответа», что дает основание предполагать, что эта часть сочинения осталась у Авраамия после отъезда дьякона Федора. В этой связи характерна ссылка Авраамия и на несохранившийся «Свиток» дьякона Федора, поданный им, по свидетельству Авраамия, на Соборе 1666 г. архиереям и содержавший, в частности, подбор «свидетельств» о «правильном» написании «аллилуйи».[98]

Из приводимых нами ниже сопоставлений текстов ясно видны включения в Челобитную из вышеназванных источников. В то же время источники некоторых глав Челобитной, например 8-й («Святого Келестина папы о священном Символе утвержение»), 10-й («О Символе великаго царя Констянтина»), 15-й («О клятве, иже неправо исповедуют божественное смотрение»), 17-й («О звере двоерогом. Зач. 37») не могут быть ограничены вышеназванными сочинениями. Они либо в значительной степени компилятивны, либо восходят к какому-либо дополнительному источнику, бывшему у Авраамия, но нам пока неизвестному.

Источники Челобитной инока Авраамия	Челобитная инока Авраамия
1. Зри же свидетельства о Символе православныя нашея християнския веры... Первое: против древних литера приложена: «иже и во единаго Господа Иисуса Христа» (Ответ православных. л. 3).	1. «О первом приложении к Символу православныя веры» (Гл. 1). В Символе православныя веры к пресвятому имени Господа нашего Исуса Христа... приложил Никон, сана отверженный, со Арсением еретиком и напечатали сице: «и во единаго Господа Иисуса Христа». (Материалы VII. С. 268).
2. В Символе погрешения учинили: отняли литеру «аз», где стоит в старых книгах в Символе: «Бога истинна, от Бога истинна рожденна, а не сотворенна...» (Там же, л. 3 об.).	2. «О втором нарушении в Символу веры» (Гл. 2). Да еще, государь, в том же Символе православные веры литеру «аз» выняли, помогаючи Арию

3. Раскол положиша ныне в Символе, вместо: «несть конца» — «не будет конца», будущим глаголом, а не настоящим временем... (Там же, л. 4—4 об.).

4. Четвертое погрешение в Символе: «о истинном Святом дусе», иже и истинства его отметающеся, глаголют: «истинный — прилог есть...» (Там же, л. 6).

5. О молитве Исусове, еже есть: «Господи Исусе Христе Сыне божий, помилуй нас». Сию святую молитву иные нецыи каникулы (на поле: «бешеные собаки»), глаголюще неистовым языком, нарицают ее еретической молитвой... (Там же. л. 35 об.).

6. И самый истинный и животворящий крест Христов, от трех древ: от певга и кедра и кипариса сотворенный, отставили и возненавидели его, непотребна сотворили и возлюбили крыж латынский и во всем его паче истинного и божественного креста Христова от трех древ сотворенного... (Соловецкая челобитная. Материалы III. С. 15).

И тако же и равноапостольному царю Константину той животворящий крест Христов на небеси показан бысть трисоставен же, а не крыж («Сказка» соловецких иноков. Материалы III, с. 302).

Яко в книге, глаголемой Скрыжи, лист 766, Дамаскин иподьякон в Слове своем в неделю третьюю святого Поста повелевают нам, православным християном, ходити по татарски и бес крестов... (Соловецкая челобитная. Материалы III, с. 13).

В книге 4-й Иванна Дамаскина, глаголемыя «Небеса», нового же вы-

еретику, и глаголют: «рожденно, не сотворенно...» (Там же, с. 272).

3. «О третием нарушении в Символе» (Гл. 3).

А что отступник Никон напечатал со Арсением еретиком: «не будет конца» и сего отнюдь нет ни в которых земель книгах: «не будет конца», но везде: «несть конца...» (Там же, с. 274).

4. «О четвертом нарушении в Символе православные веры» (Гл. 4).

И что оне в том же Символе напечатали: «и в Духа святого, Господа животворящего», а «истинного» отъято...» (Там же, с. 277).

5. «О молитве Исусове» (Гл. 13).

Да они же, государь, новыя веры учители, ученицы еретика Никона, в молитве Исусове Сына божия именовати нам не велят неведомо для чего... тии бо окаяннии святую молитву Исусову ариянскою нарекли... (Там же, с. 340—341).

6. «О истинном и трисоставном кресте Христове» (Гл. 14).

Да они же, Никоновы ученицы, истинный и животворящий крест Христов, от трех древ: от певга и кедра и кипариса сотворенный, отставили и непотребна сотворили, а возлюбили крыж латинский и во всем почитают его паче истинного креста Христова, от трех древ сотворенного во образ троичного божества. (Там же, с. 352).

Тако же и равноапостольному царю Константину той животворящий крест на небеси показан бысть трисоставен, а не крыж... (Там же, с. 356).

Да он же, государь, Никон еретик, напечатал в книге, глаголемой Скрыжали, л. 765, повелевает нам, православным християном, ходити по татарски без крестов... (Там же, с. 357).

А иные врази Христовы, друзи

ходу Епифаниева переводу Киевлянина, во главе 27-й лист, проповедует Сына Божия еще в плоть не пришедша, но впредь пришествовати его сказуют... (Там же, с. 14).

же антихристовы, напечатали в книзе 4-й Иоанна Дамаскина, глаголемой «Небеса», новаго выходу, Епифаниева переводу киевлянина, во главе 27-й положено, его же страшно и писанию предати — проповедуют Сына божия еще в плоть не пришедша, но впредь пришествовати его сказуют... (Там же, с. 362).

7. Да Никон же, бывший патриарх, завел в твоем государстве Руском царствии... доспел святительские жезлы с проклятыми змиями, погубльшими прадеда нашего и весь мир, юже сам Господь Бог наш проклял от всех скотов и от всех зверей земных. И ныне они тое проклятую змию освящают и почитают паче всех скотов и зверей земных и вносят во святилище божие — во олтарь и в царские дверие, аки некое освящение... («Сказка» соловецких иноков. Материалы III, с, 302).

7. «Что есть посох образует со змеями» (Гл. 16).

Да он же, еретик Никон, доспел посохи со змиями. Тем он знамение показует, яко потребитель православныя веры християнския. А сей змий погубил прадеда нашего Адама и весь мир, его же Господь Бог проклял. А ныне он ту проклятую змию и ученики его освящают и почитают, вносят во святилище божия — во алтарь и в царские двери, аки некое освящение... (Там же, с. 371—372).

8. О нечестия вашего! Жезлом своим звериным уловлять хощете, паче же мучити. О, кто слыша Жезл книга, противящаяся святому Евангелию, апостольской проповеди и святых отец преданию! Понеже воистино речи, не жезл, но секира или нож, пресекающь законы христианские, жезл диявольский, поражающь люди божия... («Щит веры». Гл. 24. Материалы VII. С. 196).

8. Потом же ученицы его [Никона] и в книгу вписали и показали, глаголюща в прелести. Оле нечестия! Оле прелести сатанинского умышления! Жезлом звериным уловляти и прельщати хощете, паче же мучити. О, кто виде или слыша когда Жезл книгу, противящуюся святому Евангелию и апостольской проповеди и святых отец преданию, паче же рещи воистинну — не жезл, но секира или нож нечестия, разсекающь законы християнския, жезл диявольский, поражающь люди божия... (Там же, с. 372).

Если в сборнике «Щит веры», составленном иноком Аврамием, догматико-полемические и философско-эсхатологические тексты объединены в большей мере «механически», то в Челобитной, будучи пропущены через сознание писателя-компилятора, они приобретают некое органическое единство и концептуальную стройность.

ПУСТОЗЕРСКАЯ ДОГМАТИКО-ПОЛЕМИЧЕСКАЯ И ЛИТЕРАТУРНАЯ ТРАДИЦИЯ

Сосланные в заполярный Пустозерский острог главные идеологи старообрядчества продолжили здесь свою работу по

критике церковной реформы и широкую агитацию за ее непринятие «верными». Первые из написанных здесь сочинений догматико-полемического характера принадлежат дьякону Федору Иванову и попу Лазарю. Оба писателя уже раньше, в Москве, занимались составлением догматических трактатов и теперь, в тяжелых условиях заключения, продолжили свои изыскания. Активную помощь им оказали и другие «сидельцы», в особенности протопоп Аввакум. Дьякон Федор, прибывший в Пустозерск позднее других старообрядцев (в апреле 1668 г.), привез с собою начатую им ранее книгу «Ответ православных» (ее 1-ю часть) и продолжил работу над этой книгой, закончив к осени 1669 г. 2-ю часть сочинения.

Первая часть «Ответа православных» в значительной мере посвящена анализу одного из важнейших обрядово-догматических расхождений старообрядцев с «никонианами», касающихся изменений, внесенных ими в написание Символа веры. Всего в книге дьякона Федора рассматривается четыре таких изменения или «погрешения». Первое «погрешение» в Символе веры старообрядцы усматривают в написании имени Христа с двумя «и»: «Іисус» вместо «Ісус». Второе «погрешение» заключается в изъятии литеры «а» во втором артикуле Символа веры: «Бога истинна, от Бога истинна рожденна, а не сотворенна», а именно в словах: «. . .рожденна, не сотворенна». Третье изменение касается чтения в четвертом артикуле Символа веры, где «никониане» вместо «его же царствию несть конца» написали «не будет конца» — «будущим глаголом, а не настоящим временем». И наконец, четвертое и самое важное, по мнению старообрядцев, изменение в Символе веры состоит в изъятии из него определения «истинный» в приложении к Богу во втором и пятом артикулах: «И в Духа Святого Господа истинного и животворящего, иже от отца исходящего». Приводя многочисленные доказательства неправомерности каждого из этих четырех изменений в Символе веры, дьякон Федор не называет источников, на которые он опирался. Однако главный источник, которым он пользовался при создании этой части сочинения, легко узнать — это «Книга о вере» Спиридона Потемкина.

В написанную уже в Пустозерске 2-ю часть «Ответа православных» дьякон Федор внес некоторые дополнения, связанные с пересмотром им новоизданных Библии (М., 1663) и Пролога (1661—1662). В этих изданиях имена Іисуса Наввина, Іисуса Сирахова и Іисуса Оседекова были напечатаны с двумя «и». Между тем, отмечает Федор, по толкованию

Арсения Грека, помещенному в «Скрижали», в имени Христа «Іисус» «И» — образует божество, а «І» — человечество, «иже» — «сие душу по Христе и ум образует».[99] Указывая на нелогичность и непоследовательность никониан в этом вопросе, Федор пишет: «и по тому их богомерзкому разуму сына Божия Ісуса Христа сравняли с простыми человеками Ісусами: Новвином и Сираховым и Оседековым Ісусом. И те... под грехом бывшия человецы, богочеловеки стали».[100] Здесь Федор опровергает мнения «никониан» по тому же вопросу, высказанные в книге «Жезл правления».

Первая часть «Ответа православных» заканчивается небольшим исследованием под заголовком: «О молитве Исусове, еже есть: Господи Исусе Христе Сыне Божий, помилуй нас», которое является особым добавлением к 1-й части сочинения».[101] Это исследование написано Федором в защиту приведенного в заголовке чтения этой молитвы, без пропуска слов «Сыне Божий», как стали печатать в новоизданных богослужебных книгах. Доказывая истинность прежней редакции этой молитвы, Федор ссылается на большое количество книг: Слово Иоанна Златоуста на 18 апреля, Толковый апостол, Толковое евангелие, Лествицу с толкованиями, Киево-Печерский патерик, «Просветитель» Иосифа Волоцкого, Книгу Григория Синайского, «Поучения» аввы Дорофея.

Вторая часть «Ответа православных», развивая и дополняя тематику 1-й части, содержит также новый материал по критике новоизданных книг и обнаруженных в них «никонианских ересях». В эту часть сочинения Федором были включены материалы, не нашедшие отражения в 1-й части. Источниками для них послужили, судя по всему, Челобитная Никиты Добрынина и «Свиток» попа Лазаря, принимавшего участие в доработке «Ответа» и поставившего свою подпись с заверкой под одним из списков этого сочинения. Большое место во 2-й части «Ответа православных» уделено критике новоизданных богослужебных и учительных книг. Здесь разобраны, в частности: Требник (М., 1658), Святцы «с летописью первого выхода» (М., 1658), Ирмологий (М., 1657), Шестоднев (М., 1660; 2-е изд. 1662), Триодь постная (М., 1656; 2-е изд. 1663), Триодь цветная (М., 1653; 2-е изд. 1660), «Скрижаль» (М., 1656), Служебники «шести выходов» (М., 1655, 1656 и по два издания в 1657 и 1658 гг.), Часословы (М., 1656; Иверский монастырь, 1657 и 1658; Киев, 1657 и 1660). Очевидно, в условиях пустозерской ссылки ни сам Федор Иванов, ни его помощники не могли вести самостоя-

тельно текстологической работы с перечисленными изданиями. Проведенный нами анализ источников «Ответа православных» указывает на то, что дьякон Федор воспользовался как собственными разработками, получившими частичное отражение в ряде глав «Щита веры», так и трудами Никиты Добрынина, попа Лазаря, исследованиями соловецких иноков, а также использовал Челобитную старца Савватия. Таким образом, книга «Ответ православных», будучи в своей основе авторским произведением, явилась в то же время коллективным сочинением, в котором от имени пустозерских страдальцев подводится итог догматико-публицистической деятельности старообрядцев по критике никонианской церковной реформы.

В отличие от книги «Ответ православных», носящей в целом характер традиционного догматико-полемического сочинения, хотя и проникнутого эсхатологическими настроениями, пустозерские Челобитные попа Лазаря, адресованные царю и патриарху, лишь по форме можно отнести к названному жанру. В этих челобитных эсхатологически-мистическое содержание выступает на первый план, а догматико-полемическое наполнение начинает играть в значительной мере подчиненную роль, приобретая характер лишь аргументированных доказательств, подтверждающих идеологические построения автора. В своих челобитных Лазарь, в попытке по-новому объяснить события современности, как бы соединяет нововведения в церковно-обрядовую догматику с толкованием переживаемого страной времени, а именно указывает «верным» «признаки времен Антихриста в современных событиях». [102] «Трудность предмета, с одной стороны, — пишет о Лазаре П. С. Смирнов, — затем отсутствие у Лазаря книг — с другой... а может быть, наконец, и назначение писаний Лазаря, вероятно иногда препятствовавшее ему выразить мысль до конца, — все это было причиной того, что писания Лазаря представляли для понимания раскольников, бесспорно, немалое затруднение». [103] Эсхатологические настроения попа Лазаря проявились уже в первые годы его пребывания в пустозерской ссылке, когда он объявил «великое церковное слово и царево тайное» и просил царя принять составленную им челобитную. Не исключено, что замысел двух написанных им челобитных — к царю и патриарху — принадлежал не одному Лазарю, а и его соузникам, однако желание пострадать за веру и пойти «на Божию судьбу: предо всем царством самовластно взыти на огонь во извещение истины» высказал лишь

Лазарь, который и на Соборе 1666 г. высказывал то же самое. Желание Лазаря прибегнуть к Божьему суду для выяснения того, какая же «вера» является истинной и более угодной Богу, составляет смысловое ядро его Челобитной к царю. В то же время ясно и то, что пустозерские узники воспользовались случаем, чтобы вновь изложить свои догматические воззрения на церковную реформу и ее итоги. Это подтверждается тем, что в обоих челобитных сравнительно слабо отражен догматический материал, собранный самим попом Лазарем до его пустозерской ссылки и нашедший отражение в составленном им «Свитке», поданном властям в 1666 г.

В «двулогии» Лазаря наибольшее значение, несомненно, имеет ее первая часть — Челобитная к царю Алексею Михайловичу, вся построенная на привязке текущих событий к апокалиптическим предсказаниям. Содержание челобитной вкратце сводится к следующему: царь Алексей Михайлович получил земную власть по божественному «произволу» от своего отца царя Михаила Федоровича, который получил «самодержство над всея великия Русии» от великого князя Михаила архангела, чей приход на землю был предсказан пророком Даниилом. Неслучайно, по мнению Лазаря, и появление на патриаршем престоле «столпа православия» — Филарета Никитича, получившего от Сына божия «престол соборныя великия церкви» и направившего свою деятельность на борьбу за чистоту православной веры. Исподволь в Челобитной проводится и «тайная» мысль о двойственности царской власти, человеческой и божественной одновременно, подобно тому как двойственно происхождение богочеловека Христа. В то же время «божественное происхождение» и святость царской власти обязывают монарха предельно взвешивать свои поступки и судить своих подданных в соответствии с божественной волей. Вкратце перечисляя основные никонианские «ереси», Лазарь следует не столько своему московскому «Свитку», сколько Челобитной Никиты Добрынина. При этом значительная часть обоих его челобитных посвящена толкованию ряда глав Апокалипсиса в применении к происходящим на Руси событиям.

В 70-е гг. XVII в. догматико-полемическое творчество старообрядцев постепенно затухает. Это объясняется и теми условиями, в которых оказались главные старообрядческие философы и писатели, и тем, что названная тематика была к тому времени почти исчерпана, хотя и оставалась актуаль-

ной. Своеобразным завершением темы можно считать послание дьякона Федора Иванова «О познании антихристовой прелести», созданное им в последние годы пустозерского заключения. Послание является своеобразной философской поэмой, написанной с использованием ритмической прозы. Как и в челобитных попа Лазаря, в этом сочинении на первый план выступает толкование мировых событий с позиций эсхатологизма, с точки зрения теории постепенного завоевания мира Антихристом после его «воцарения» в предсказанном 1666 г. Вопрос о времени и месте явления Антихриста в мир для автора сочинения ясен. Он лишь повторяет ставшее общепринятым у старообрядцев мнение о том, что Антихрист явится в «третьем Риме», т. е. на Руси, так как, пишет он, «наше христианское царство наречено Богом третьим Римом». Свое утверждение автор подкрепляет «свидетельством от писания» о том, что Антихрист «на севере угнездится». В сочинении повторена и теория Спиридона Потемкина о поэтапном завоевании мира Антихристом и о приходе «последнего отступления» в 1666 г.: «ныне по исполнении имени его 666 лет, язва смерти его исцеле, сиречь во едину державу нечестия все три Рима совокупишася». Дьякон Федор хорошо усвоил мысль своих предшественников об Антихристе — антиподе Христу, который «прельстит мир», прикрываясь Христовым именем: «по всему хощет уподобится, льстец, Сыну божию». Эту мысль он развил и далее, распространив представление о зле как антиподе добра и на учение о божественной Троице. Подобно тому, пишет Федор, как единый Бог заключает в своем лице три божественные ипостаси — Бога-Отца, Сына и Духа святого, так же и сатана образует трисоставную сущность: «и тако бывает троица пребеззаконная, пресвятой Троице противница, ю же виде Богослов в трех нечистых духах — змия и зверя и лживаго пророка». «. . .Ипполит же святый и прочие исповедницы Христовы истолковаша змия в диявола, зверя же в Антихриста». Свое учение о «пребеззаконной троице» дьякон Федор немедленно наполняет конкретным содержанием, столь актуальным для переживаемой эпохи: «И тако невидимый змий, проклятый диявол, входит во изобретенныя своя сосуды; во двоицу окаянных человек — царя и патриарха — и бывает нечистая троица.[104] Такое построение позволяет автору причислить к «сосудам сатаны» сразу двух враждебных старообрядчеству лиц — царя и патриарха, сняв с нового царя Федора Алексеевича (воцарившегося в феврале 1676 г.) клеймо «сосуда сатаны» и «антихристова рога».

Другим исходным положением в рассуждениях дьякона Федора послужила мысль Спиридона Потемкина о том, что явившийся в мир Антихрист прельстит людей, «смесив ложь со истиною». Федор развил этот взгляд, заявив, что «разделити... лицемерия от лукавства не мощно, понеже пестрота зверина по существу его срачену имать в себе крепость и сплетено нечестие с благочестием носит». Антихрист, по уверению Федора, есть «ангел и бес, свет и тма, денница и пречестная звезда, лев и агнец, царь и мучитель, лжепророк и святитель...» Неразделенность в Антихристе нечестия с кажущимся благочестием в представлении дьякона Федора приобретает характер нового качества дьявола — его «пестрообразия», которое распространяется и на все активные проявления деятельности Антихриста на людях, попавших в расставленные им сети. «Видяще бо се, — пишет Федор, — да никто же приступит к побежденным осужденникам... прияти некую святыню — благословение или посвящение или миропомазание, причастие или брак, вязание или грехов разрешение и прочую которуюждо святыню, понеже имать прияти и присажденное им злое нечестие и ересь».

Добро и зло, по представлению Федора, находятся в нераздельном единстве и постоянной взаимной борьбе. Правда, «пестрообразие», по мнению Федора, не является нормальным состоянием мира — эта черта действительности характеризует именно особенность переживаемого Русью времени, его аномальность. Своеобразный подход можно усмотреть и в старообрядческом представлении о носителе зла — Антихристе — как антитезе носителю доброго начала — Христу. Последовательный перенос представлений о дуалистичности мира на «потусторонние» силы привел дьякона Федора к созданию им совершенно уж «еретической» теории о «нечистой троице» в качестве антитезы Троице божественной.

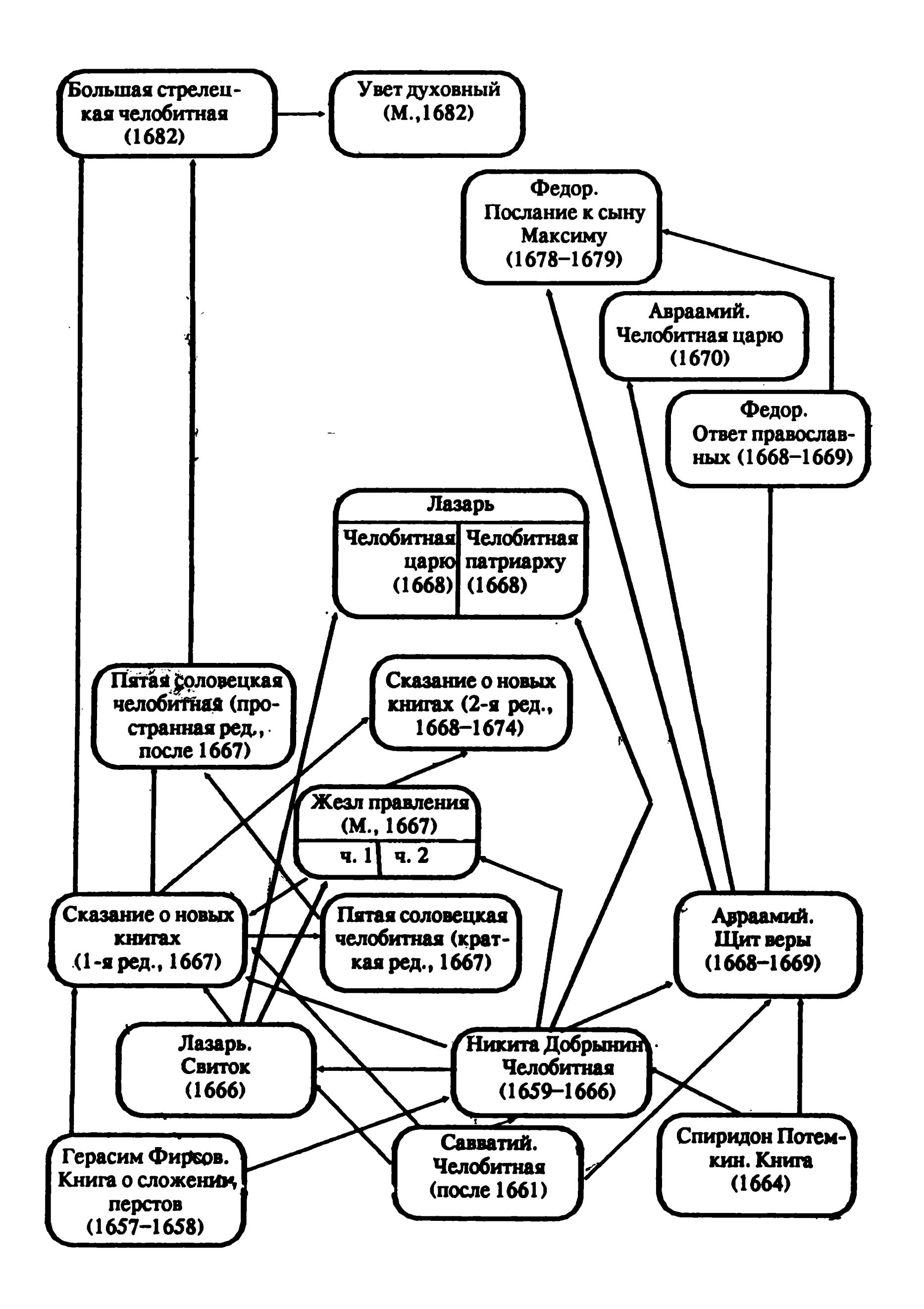
Представление о дуализме и «пестрообразии» мира в нынешнее «последнее время» дьякон Федор распространяет и на догматические нововведения церковной реформы, и на ее ближайшие следствия, кратко перечисляя их в форме своеобразного стихотворения, написанного ритмической прозой: «О прелесте! Понеже еси пестра: на восток глаголют обращатися, поклоняющихся же Востоку востоком — истинному Свету-Христу — западными нарицают, злострастнии...; О прелесте! Понеже еси пестра: мученикам Христовым память творят, веру же их прелестию нарицают; О прелесте! Понеже еси пестра: треблаженное древо воспевается, крыж же латин-

ский яко истинный почитается...; О прелесте! Понеже еси пестра: попы поставляются, священники же яко враги сожигаются...»[105] и т. д.

Итак, в 70-х гг. XVII в. в старообрядческой письменности налицо существенные изменения: догматико-полемические сочинения, содержащие развернутую критику церковной реформы и до той поры составлявшие основной корпус старообрядческой письменности и книжности, постепенно теряют свою актуальность и отступают на второй план. Уже в Челобитной попа Лазаря к царю (1668 г.) догматико-полемическая тематика уступает место философско-эсхатологическому истолкованию действительности. Та же тенденция видна и в сочинениях дьякона Федора в пустозерский период его творчества. В книге «Ответ православных», в послании «О познании антихристовой прелести», в «Послании к сыну Максиму» догматико-полемическая тематика звучит уже с оттенком «ретро», а эти сочинения не содержат ни новых фактов, ни новых толкований догматических положений. Составляя Большую стрелецкую челобитную в 1682 г., когда нужда в обоснованной и ярко поданной критике церковной реформы вновь неожиданно встала на повестку дня, Никита Добрынин, инок Сергий и их помощники обратились вновь к самому популярному догматико-полемическому памятнику прошедших лет — Пятой соловецкой челобитной, лишь незначительно дополнив ее материал фактами, почерпнутыми из других, но также давних источников. Быть может, этот факт отразился в неудачном для старообрядцев исходе диспута в Грановитой палате 5 июля 1682 г., так как все прежние старообрядческие толкования и аргументы в защиту старых книг и обрядов были «на слуху» у церковных иерархов и подробно разобраны и отвергнуты в ряде антираскольничьих сочинений. В то же время накопленный старообрядческими писателями догматико-полемический материал с конца 60-х гг. использовался ими как для новых эсхатологических и богословских построений, так и в качестве основы для разработки и конструирования литературно-публицистических сюжетов.

Рассмотрим стемму взаимоотношения главных догматико-полемических сочинений старообрядческих писателей в изучаемый период (см. с. 354).

Литературно-публицистические сочинения старообрядческих писателей, относимые нами ко второй функциональной группе старообрядческих сочинений, появились незадолго до


Большая стрелецкая челобитная (1682)
Увет духовный (М.,1682)
Федор. Послание к сыну Максиму (1678–1679)
Авраамий. Челобитная царю (1670)
Федор. Ответ православных (1668–1669)
Лазарь
Челобитная царю (1668)
Челобитная патриарху (1668)
Пятая соловецкая челобитная (пространная ред., после 1667)
Сказание о новых книгах (2-я ред., 1668–1674)
Жезл правления (М., 1667)
ч. 1
ч. 2
Сказание о новых книгах (1-я ред., 1667)
Пятая соловецкая челобитная (краткая ред., 1667)
Авраамий. Щит веры (1668–1669)
Лазарь. Свиток (1666)
Никита Добрынин. Челобитная (1659–1666)
Герасим Фирсов. Книга о сложении перстов (1657–1658)
Савватий. Челобитная (после 1661)
Спиридон Потемкин. Книга (1664)

церковных соборов 1666—1667 гг. Первоначально это были небольшие легенды, включаемые старообрядческими писателями в догматико-полемические книги, в качестве своеобразных художественых иллюстраций, толкующих «никонианские ереси» и демонстрирующих «верным» отношение божественных сил к событиям земной жизни. Так, уже в Первой челобитной к царю Алексею Михайловичу (1664) протопоп Аввакум описывает чудеса, происходившие во время службы по новым служебникам в тобольской церкви (у священника был сорван с головы возду́х, который взлетел и «повержеся на землю», «звезда на дискосе над агнцем на все четыре поставления преступала» и т. д.). «И мне мнится, — писал Аввакум царю, — яко и тварь рыдает, своего владыку виде бесчестно».[106] В сборник инока Авраамия «Щит веры» в качестве 46-й главы помещена «Повесть трепета и ужаса исполнена» о событии, имевшем место 26 декабря 1668 г. в с. Бор под Нижним Новгородом. В этой повести-новелле рассказывается о попе Никите, «понуждавшем» своих прихожан креститься тремя перстами, «четверити» аллилуйя, а «ко Исусову имени... прилагать страшныя литеры». Божие наказание настигло нечестивца: поп «впал в недуг зол» и перед смертью явился «в сонном видении» одному из своих прихожан — Кузьме, который видел, как «четыре мужа крылаты и сини... начаша его бити и мучати... за прибавочные его слова и за новую службу, и за крестное знамение и за четверосугубую аллилуию...»[107]

Однако подлинного расцвета литературно-публицистическое повествование достигло в Пустозерском старообрядческом центре в 70-х гг. XVII в., где художественый рассказ-новелла с элементами чудесного как бы отделяется от догматической основы, которую он раньше иллюстрировал, и приобретает самостоятельное значение. Так, в «Послании к сыну Максиму» (1678—1679) дьякон Федор описывает историю, случившуюся в 1667 г. с его родственником — никонианским попом Иваном: бесы удавили его подпояской, вызвав на двор «из храмины» тайным зовом, которого не слышал никто из домашних.[108] В том же сочинении описано видение, бывшее «воину некоему, стоявшему на стражи часов в Кремле у Флоровских ворот» во время одного из заседаний церковного собора 1666—1667 гг. Воин увидел «на воздусе седяща сатану на престоле и грекотурских патриархов и русских властей, седящих окрест его, и Артемона (Матвеева. — **Н. Б.**) голову стрелецкого предстояща ту и прочих от цар-

ского чина... седяща и утверждающе никонову прелесть и новые книги заводу его...»[109] По словам дьякона Федора, воин, поведавший это «Богом показанное видение явно всем людям», был сослан властями и «пропал безвестно». В «Возвещении от сына духовного ко отцу духовному» (1676 г.) описано явление соловецких старцев умирающему царю Алексею Михайловичу, которые, по словам царя, «пилами трут кости моя и всяким оружием раздробляют суставы моя».[110] В том же сочинении описано чудо с иконой Богородицы Одигитрии Смоленской. По велению царя, живописцы переписали у этой иконы «у превечнаго младенца руку благословенную по Малаксову преданию, раскорякою». Но в момент «умертвия царева» (30 января 1676 г.) эта икона внезапно с большим громом раскололась (треснула — **Н. Б.**) и прибежавшие на шум жители Смоленска увидели, что рука Христа «объявилась» на ней с прежним перстосложением».[111] Новому царю Федору Алексеевичу «в тонком сне» явилась Богородица и три мученицы-старообрядки: Феодосия (Морозова), Евдокия и Мария, просившие царя «по старопечатным книгам пение в церквах божиих пети».[112]

Бог милостив к праведникам, соблюдающим его заповеди. Он помогает защитникам «истинной веры», когда они ведут непримиримую борьбу с еретиками-никонианами — протопопу Аввакуму, дьякону Федору, попу Лазарю, иноку Авраамию, боярыне Морозовой и др. Чудеса и видения сопутствуют их жизненному пути, Бог ободряет их и помогает идти на подвиг во имя веры. Так, после двукратной публичной «казни» — резания языка — попу Лазарю, иноку Епифанию и дьякону Федору Богородица дарует казненным новые языки для возобновления божественной проповеди. Дважды был резан язык «за церковь Христову» нижегородскому дьяку Стефану Черному, но Бог вернул ему речь и он «ныне говорит чисто», — пишет об этом чуде дьякон Федор Иванов.[113] После сечения палачом пальцев правой руки иноку Епифанию в апреле 1670 г. последний, получив благословение Аввакума, вновь смог заняться своим любимым ремеслом — резанием деревянных крестов «с древним надписанием».[114] Но и праведникам Бог порой делает предостережения, когда они, вольно или невольно, склоняются к еретичеству. Так, достаточно было протопопу Аввакуму съесть просвиру, принесенную ему в темницу никонианским попом, он немедленно подвергся нападению бесов и едва смог от них избавиться.[115]

Постепенно в старообрядческой письменности формиру-

ется устойчивый «набор» исторических персонажей, как положительных, так и отрицательных, в зависимости от их отношения к церковной реформе. Среди активных борцов и мучеников за «старую веру» старообрядческие писатели называют епископа Павла Коломенского, протопопов Ивана Неронова, Даниила и Логина, боярыню Морозову с сестрами, нижегородского дьякона Стефана Черного, соловецкого служку Кондратия, старцев Петра и Евдокима, юродивого Федора, соловецких мучеников и др. В то же время в группу активных сообщников и слуг Антихриста — врагов истинной веры, мучителей и гонителей «верных» попадают, помимо самого патриарха Никона, книжный справщик Арсений Грек, патриархи Иоасаф и Питирим, митрополиты Павел Крутицкий, Иларион Рязанский, Лаврентий Казанский, чудовский архимандрит Иоаким, Симеон Полоцкий, греческие архиереи, а также светские лица, среди которых прежде всего сам царь Алексей Михайлович, боярин Артамон Матвеев, воевода Иван Мещеринов, разгромивший Соловецкий монастырь, сотник Иван Елагин, «казнивший» старообрядцев в Пустозерске, воевода Афанасий Пашков, мучивший Аввакума в сибирской ссылке, и др. В старообрядческом мироощущении формируется отчетливое противостояние двух враждебных друг другу кланов: свои и чужие, мы и они.

Как защитникам «старой веры», так и ее противникам и губителям в старообрядческой литературе посвящено достаточно большое количество специальных сочинений. Однако чаще всего высказывания о праведниках и врагах «истинной веры» и рассказы о них включены в состав крупных старообрядческих сочинений в виде небольших вставок. Важно отметить, что в XVII в. не появилось ни одной книги, специально посвященной врагам старообрядчества, которая бы распространялась самостоятельно. Так, старообрядческая «Повесть о патриархе Никоне», написанная дьяконом Федором в Пустозерске, вошла в одну «книгу» с его «Ответом православных». Еще одна повесть дьякона Федора Иванова «О казни божии новым отступникам и защитникам нечестия...» [116] была включена им в состав его книги «Послание к сыну Максиму». В этой повести описана необычная и жестокая смерть всех бывших «подручных» царя и патриарха, представленная в качестве божьей кары, постигшей нечестивцев.

Формируя поведенческую модель и нравственный идеал для рядового верующего, старообрядческая литература де-

монстрирует различные образцы нравственного подвига. Это и уход в пустыню и самосожжение, с одной стороны, и жизнь в миру в «никонианском окружении» — с другой. При этом для жизни в миру необходима определенная гибкость, иногда лавирование, притворство, ложь, которые, однако, можно отмолить у Бога покаянием и слезами.

Особое место в литературе Пустозерского старообрядческого центра занимают произведения богословско-публицистического характера. Обращение к Библии, Евангелию, Апостолу, сочинениям отцов и учителей церкви, к истокам христианской религии и христианского миропонимания в раннюю пору его становления понадобилось старообрядческим писателям для соотнесения переживаемого миром времени накануне грядущего «конца света» с началом христианской эры. Такое соотнесение двух эпох, характеризующихся острым религиозным конфликтом между господствующей церковью и основной массой верующих, помогало выработке определенных поведенческих стереотипов в сходных, по мнению старообрядцев, ситуациях гонений на веру. По представлениям старообрядческих идеологов, понять и истолковать настоящее «последнее время» можно, обращаясь к примерам библейской истории, к жизни и деяниям Христа, к мудрости его апостолов и святых. Первым толкователем Священного писания среди старообрядцев стал, видимо, протопоп Аввакум. Этой теме посвящены целые книги писателя, созданные им в пустозерском заключении: «Книга обличений к Евангелия вечного», «Книга бесед», «Книга толкований и нравоучений», «Снискание и собрание о божестве и о твари», ряд его посланий. У других писателей (дьякона Федора, инока Авраамия) обращение к библейским и евангельским сюжетам довольно эпизодично. В построении своих толкований на библейские сюжеты протопоп Аввакум пользуется, как правило, методом аналогии, «накладывая» события современности на сюжеты Писания и давая полученным от такого сравнения наблюдениям свои комментарии. Так, в толковании на Евангелие от Иоанна (XIV, 21) Аввакум объясняет «верным» разницу между Христовым и Петровым крестами и то, в каких случаях следует «воображать» тот или иной, рассуждает о материале, форме и надписях, надлежащих Христову кресту.[117] В толковании на псалом СП 19 Аввакум комментирует замену «никонианами» чтения «его же царствию несть конца» на «его же царству не будет конца», как этот текст читается в Скрижали, заявляя, что «вечно царство Господне и не пресекается вре-

мены».[118] В толковании на Книгу Притчей (Пр. IX, 2) Аввакумом подробно разобрано дореформенное и никонианское просвиромисание.[119] В толковании на Книгу Премудрости (Прем. IV, 12) Аввакум заявляет, что всякий, кто «возлюбит злыя никонианские книги и иныя поступки — наречия и одежды и прочия бляди, нововведенныя коби, — таковый вся добрая погубляет и от Бога чужд бывает.[120] Эти примеры литературного «освоения» писателем догматических сюжетов никонианской церковной реформы на базе толкования Священного писания можно продолжить.

Подробный разбор богословско-публицистических памятников старообрядческой письменности не входит в задачу настоящей работы. Нам хотелось лишь показать тенденцию постепенного «вызревания» художественной литературы из документальных и эпистолярных памятников, переход, в процессе внутрицерковной борьбы, от литературы догматико-полемической к литературе художественно-учительной. Эта эволюция, обусловленная общественной потребностью, ясно просматривается в ходе анализа всей старообрядческой письменности XVII в.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Настоящее исследование посвящено рассмотрению целостного пласта русской книжной культуры во всех ее составляющих внешних проявлениях и внутренних взаимосвязях. Старообрядческие литература и книжность, исследованные на материале сохранившихся старообрядческих рукописей, представлены в нем впервые как единый культурный комплекс, автономная структура с присущей ей внутренней организацией.

Будучи рассмотрены с названных позиций, старообрядческая книга и литература предстают перед нами как важная и неотъемлемая часть общерусской культуры, изучение которой требует единого методического подхода.

В исследовании предпринята попытка систематизации всего сохранившегося материала старообрядческой письменности за указанный период по различным параметрам (времени и месту написания, содержанию, форме, жанрам, художественным достоинствам, социальной роли, распространенности в списках и т. д.), а также приведен и проанализирован весь известный исследовательский материал по теме.

В процессе исследования удалось прийти к принципиально новому выводу о том, что рукописное наследие первых старообрядцев, имевшее публицистический характер, было оформлено старообрядческими писателями и книжниками второй половины XVII в. в виде особых старообрядческих книг. Эти первоначальные книги, сохранившиеся до нашего времени в подлинниках лишь в ограниченном числе, необходимо было реконструировать на основе позднейшей старообрядческой рукописной традиции, а также архивных данных. При исследовании старообрядческих книг сложного состава

стало ясно, что одни и те же произведения, будучи включены в состав разных старообрядческих книг, выполняли в них разную идеологическую функцию, отвечая соответствующим композиционным замыслам составителей сборников. Старообрядческие книги сложного состава можно рассматривать, таким образом, как своеобразные «сверхпроизведения», которые следует изучать в качестве самостоятельных литературных памятников.

Исследованные нами источники представляют интерес для разработки новых литературоведческих подходов и построений. Так, исследование преимущественно догматико-полемических сочинений позволило сделать несколько своеобразных разрезов литературных пластов. Ведь старообрядческая литература рождалась в третьей четверти XVII в. буквально «на глазах» в исторически недавнее время, и мы имеем уникальную возможность наблюдать этапы ее зарождения и формирования. Так, прослеживается типичная цепочка «движения жанров»: литературно-публицистический архив — литературно-архивный сборник сочинений — компилятивное догматико-полемическое сочинение с сюжетными вкраплениями — литературно-богословское сочинение, базирующееся на догматико-идеологической основе.

Проблема генезиса старообрядческой публицистики представляет интерес не только для исследователей старообрядчества, но и для историков и литературоведов самого широкого профиля. Следует помнить, что старообрядческая литература, давшая миру столь значительных писателей, как протопоп Аввакум, инок Епифаний и дьякон Федор, сформировалась как единый культурно-идеологический комплекс. Изучение старообрядческой художественной литературы невозможно без знания старообрядческой идеологии, нашедшей отражение в созданном писателями-старообрядцами цикле догматико-полемических сочинений. Как художественно-публицистические, так и догматико-полемические памятники старообрядческой литературы, несмотря на несхожесть их жанровой природы, пронизаны общими идеями, обладают единой направленностью, построены на общих догматических или морально-нравственных устоях, представляя собой единый литературный комплекс.

Очевидно, что появление на свет старообрядческих догматико-полемических сочинений хронологически предшествовало и несомненно должно было предшествовать созданию произведений художественно-публицистического характера. Это

объясняется как ориентацией старообрядцев на решение практических социально-политических задач, которые перед ними вставали, так и самой внутренней логикой творческого процесса.

Церковная реформа, начавшаяся в 1653 г., прошла в целом успешно и почти незаметно для подавляющего большинства верующих. Новопечатные богослужебные книги, по мере выхода из типографий, успешно распространялись по стране. Протопоп Аввакум, возвращавшийся из десятилетней сибирской ссылки, видя повсюду «еретические» богослужебные книги и измененную церковную службу, с ужасом восклицал: «Что сотворю? Зима еретическая на дворе, говорить ли мне или молчать?» (Робинсон. Жизнеописания. С. 160). В своем автобиографическом Житии Аввакум рассказывает о юродивом Федоре, с которым познакомился в то время: «Псалтырь у него тогда была новых печатей в келье — маленко тогда еще знал о новизнах, и я ему рассказал подробну про новые книги; он же, схватив книгу, тотчас и в печь кинул, да и проклял всю новизну» (Там же, с. 160). В первое десятилетие церковного раскола простой народ еще не был посвящен во все перипетии внутрицерковной борьбы и напряженные догматические споры были достоянием лишь образованной части духовенства и лиц ближайшего царского окружения. Между тем именно в этот период небольшая группа старообрядческих идеологов вела интенсивную источниковедческую работу по сверке текстов старых и новых богослужебных и четьих книг. Найденные многочисленные расхождения как обрядового, так и грамматического характера, эти идеологи стремились осмыслить и истолковать как чуждые православию ереси, сознательно и преднамеренно внесенные в новопечатные книги церковными реформаторами, или же как явные признаки и составные части коварного плана Антихриста покорить Светлую Русь — последнее православное царство. Эти наблюдения и толкования, нашедшие отражение в многочисленных «грамотках», челобитных, «словах» и посланиях старообрядчеких публицистов, адресовались конкретным лицам из числа единомышленников или идеологических противников и не предназначались первоначально для широкого распространения среди простых верующих из народа.

Накануне и во время церковных соборов 1666—1667 гг. выявленные старообрядцами нововведения церковных реформаторов были систематизированы и обобщены в ряде догматико-полемических сочинений. Реформа патриарха Никона

рассматривалась в этих сочинениях как инструмент и средство окончательного завоевания мира Антихристом, отдельные «наскоки» которого на Русь наблюдались и ранее. Уже в вышеназванных догматико-полемических сочинениях мы находим отдельные беллетристические вставки, являющиеся художественными иллюстрациями к основному тексту. Чаще всего подобные рассказы-иллюстрации не являлись авторскими, а были заимствованы из разнообразных литературно-исторических сочинений. Так, в соловецком «Сказании о новых книгах», приводя различные аргументы, объясняющие форму «истинного» семиконечного Христова креста и «неистинность» креста четвероконечного, авторы подкрепляют свои выводы ссылкой на Летописец: «егда прииде из Царяграда царевна София в царствующий град Москву к великому князю Ивану Васильевичу всея Русии, а с нею шел из Риму от папы посол Антоний Христасос и нес пред собою крыж, великий же князь и преосвященный Филипп митрополит Московский... оного посла с тем крыжом в царствующий град Москву ни блиско не пустили того ради, яко да не будет нами православными латинская вера почитаема...» В то же время «истинность» семиконечного креста иллюстрируется в том же сочинении рассказом о явлении императору Константину на небе огненного креста восьмиконечной формы.

Церковный Собор 1667 г. с участием греческих иерархов церкви, на решения которого старообрядческие руководители возлагали большие надежды, не оставил у них иллюзий в возможности мирной победы над «еретиками-никонианами». Единственной их надеждой стала организация широкой народной кампании неповиновения реформированной церкви, объявленной ими антихристовой. Для успеха начавшегося движения необходимо было организовать широкую пропаганду старообрядческого учения, основные идеологические постулаты которого были к этому времени уже разработаны. Причем наиболее действенной формой пропаганды в сложившихся условиях оказалась практика распространения старообрядческих публицистических сочинений, размножаемых в рукописных копиях. Таким образом, на втором этапе старообрядческого движения его руководители приняли, на наш взгляд, вполне сознательное и продуманное решение вынести затянувшийся и оказавшийся бесперспективным внутрицерковный спор на всенародное обсуждение. С одной стороны, перемена тактики идеологической борьбы обусловила

необходимось пересмотра методов пропагандистской работы. С другой стороны, обращение старообрядческих руководителей к широким слоям населения привело к необходимости изменения жанровых особенностей старообрядческих сочинений. Все более заметным становится переход к цельносюжетным композициям новеллистического типа. К тому же для объяснения «простецам» сложных богословских идей понадобился и совершенно иной язык изложения — более яркий, образный, метафоричный. Авторы пытались воздействовать не столько на разум, отягощенный знаниями, сколько на эмоции пестрой читательской аудитории, стремясь завоевать возможно большее число людей на свою сторону. Наряду с заимствованием сюжетов из различных источников в этих сочинениях все возрастает удельный вес собственно литературно-художественного творчества. Однако, прежде чем беллетристическое начало в старообрядческих сочинениях этого периода стало преобладающим, возник целый ряд произведений как бы промежуточного типа, в которых разъяснение читателям догматических установок и построений достигается с помощью новых, чисто художественных средств. Такие сочинения протопопа Аввакума, как «Книга бесед», «Книга толкований» и др., построены на литературном «обыгрывании» известных догматических сюжетов и тем с использованием текстов, взятых из священной истории и совмещенных с фактами современной жизни. В этих сочинениях всегда проглядывает догматико-идеологический «скелет», как бы держащий все литературное построение. В более скрытом, завуалированном виде догматико-идеологическая канва присутствует в автобиографическом Житии протопопа Аввакума. В частности, здесь трактуются догматические вопросы об «искажениях» никонианами написания Символа веры, о «троении» ими «аллилуйи», о неправильном, с точки зрения старообрядцев, понимании сущности божественной Троицы, о поясных поклонах, о троеперстии, порицаются брадобритие и скоморошеские «игры», дается мировоззренческая оценка церковной реформы и методов ее проведения в жизнь.

Оформление ряда старообрядческих литературно-публицистических сочинений, созданных в Пустозерске в виде циклов новеллистических повествований, часто объясняют особыми условиями, в которых оказались их авторы. Действительно, находясь в заточении, лишенные часто бумаги и чернил, пустозерские писатели — в недалеком прошлом проповедники и миссионеры — рассказывали друг другу поучительные «исто-

рии» из собственной жизни, вели беседы и диспуты о вере. Частое возвращение к одним и тем же сюжетам из прошлого жизненного опыта, при почти полном отсутствии нужных книг, способствовало литературной «обкатке», шлифовке новелл. Ко времени записи на бумагу они приобретали признаки жанра «устных рассказов», особенностью которых, как известно, является участие в их создании помимо самого рассказчика и его аудитории, где ориентируясь на восприятие слушателей, автор от раза к разу совершенствует свое произведение. Однако, на наш взгляд, дело не только в этом. Еще исследователь переводного сборника новелл «Великое зерцало» О. А. Державина справедливо отмечала сходство в изложении некоторых сюжетов протопопом Аввакумом и художественной манеры новелл из «Зерцала» (Державина О. А. «Великое зерцало» и его судьба на русской почве. М., 1965. С. 101). Близость остросюжетных рассказов с моралистическим концом в автобиографических житиях протопопа Аввакума и инока Епифания к новеллам из «Великого зерцала» несомненна и может свидетельствовать о знакомстве старообрядческих авторов с переводными новеллами. Как справедливо отмечает А. Н. Робинсон, Аввакума в его рассказах интересует «не реально-биографический контекст, а поучительность... «чудесное» избавление от врагов и их раскаяние» (А. Н. Робинсон. Жизнеописания. С. 69). Такой же тематический принцип группировки биографического материала обнаруживают восемь «повестей» о борьбе с бесами, помещенных в конце Жития протопопа Аввакума. Характерно, что если Аввакум и герои его рассказов с помощью покаяния испрашивают и добиваются у Бога прощения за свои грехи, Епифаний горячей молитвой Христу и Богородице успешно отбивает «наскоки» сатаны и бесов и предотвращает грех.

Были ли знакомы пустозерские писатели-старообрядцы с новеллами из «Великого зерцала»? Как известно, этот сборник был впервые переведен с польского (краковского) издания 1633 г. лишь в 1677 г. по личному повелению царя. Между тем автобиографические жития пустозерских узников создавались раньше — в 1672—1675 гг. Однако исследователи не обратили внимания на то, что в старообрядческом сборнике «Христианоопасный щит веры», составленном иноком Авраамием еще в 1669 г., уже содержался, в качестве 22-й главы, перевод 190-й главы «Великого зерцала» с текстом об Удоне, епископе Магдебургском. Пе-

ревод этой новеллы был сделан, несомненно, еще раньше, так как Авраамий в конце главы просит не винить его за возможные ошибки, ибо он «с таковаго переводу писаше».

Следует отметить, что интерес первых старообрядцев и их идеологических предшественников — членов московского кружка «ревнителей древлецерковного благочестия» — к новеллам «Великого зерцала» вполне объясним и закономерен. Ведь одной из главных задач, стоявших перед «ревнителями», была борьба за нравственное обновление общества, и прежде всего духовенства, на что и был направлен пафос большинства рассказов из «Зерцала». Известно также, что этот сборник изначально составлялся как «собрание живых житейских примеров, которыми могли пользоваться проповедники, излагая догматы религии и правила церковной морали». Отметим также, что ряд новелл «Великого зерцала», подобно старообрядческим сочинениям, построен на догматических сюжетах: о пресвятой Троице (гл. 1, 3 и 4), о крестном знамении (гл. 216) и др. Типологически и сюжетно именно такого рода материал был необходим «ревнителям» для использования в публичных проповедях в церкви. Интерес к нему и в старообрядческой среде вполне закономерен.

Говоря о существовании ранних русских переводов западных новелл, не следует также исключать возможность знакомства как «ревнителей благочестия», так и первых старообрядцев и с самими польскими изданиями «Великого зерцала», несомненно имевшимися в то время в Москве. Вспомним, что тогда же старообрядцы познакомились и с текстом «Деяний церковных и гражданских» римского кардинала Цезаря Барония по польскому переводу Петра Скарги, изданному в 1603 и 1607 гг. в Кракове. Этот труд был необходим старообрядческим идеологам для обоснования католического происхождения многих никонианских «ересей», заимствованных от нечестивых римских пап. Именно на издание 1603 г. или на его украинский перевод ссылался протопоп Аввакум в «Выписках и черновых набросках», писавшихся им в 1664 г. в Москве.

Ранее мы уже говорили о влиянии, которое оказала на формирование старообрядческой идеологии антиуниатская украинская литература конца XVI — начала XVII в., которая имела истоком реформатскую антипапскую публицистику. Если литературное влияние остросюжетных беллетристических новелл «Великого зерцала» на творчество писателей-старообрядцев удастся доказать вполне, это станет еще од-

ним серьезным свидетельством непосредственного воздействия западной барочной культуры на русское старообрядчество еще в пору зарождения его культурной традиции. Таким образом, распространенное представление о старообрядцах как ретроградах, ярых врагах новаций в культуре, сторонниках исключительно национальной православной ориентации не находит реального подтверждения в материалах нашей работы. Несомненно лишь то, что старообрядческое мировоззрение, равно как и предшествовавшие ему взгляды «ревнителей древлецерковного благочестия», сложилось в достаточно развитой и многочисленной прослойке русских церковных «интеллигентов» середины XVII в. Это были культурные и образованные для того времени люди, хорошо знакомые с широким кругом национальной и западноевропейской исторической и художественной литературы. Возникший в их среде идеологический спор вылился в драматический конфликт, расколовший русскую церковь. Это случилось на сломе эпох, на стыке двух частей русской истории из-за различного понимания русскими людьми возможного пути выхода страны из относительной культурной изоляции, в которой она оказалась после падения Византии, а также из-за неосторожного вмешательства иностранцев в русские дела. В свою очередь церковный раскол середины XVII в. не только привел к ослаблению церкви как феодальной структуры в обществе, но и ослабил влияние нарождавшейся церковной интеллигенции и интеллектуализма как такового во всех сферах государственной и общественной жизни. Это и сделало возможным болезненный для страны и ее народа административный путь реализации культурных и экономических реформ, проведенных несколько десятилетий спустя Петром Великим.

ПРИМЕЧАНИЯ К ГЛАВЕ I

[1] Бубнов Н. Ю. Источники по истории формирования идеологии раннего старообрядчества: Дис... канд. ист. наук. Л., 1975. 244 с. Рукопись.

[2] Жезл правления. М., 1667.

[3] Крижанич Юрий. Обличение на Соловечскую челобитну / Изд. А. Башкирова по рукоп. Синод. № 889 // ЧОИДР, 1883. Кн. 2/165. Разд. 2. М., 1883.

[4] Игнатий. Истина.

[5] Увет духовный. М., 1682.

[6] Дмитрий Ростовский. Розыск о раскольнической брынской вере. М., 1745.

[7] Послания блаженнаго Игнатия, митрополита Сибирского и Тобольского, изданные в Православном собеседнике. Казань, 1857.

[8] Сборник. Супрасль, 1788 (169 л. в 8°): Сборник. Супрасль, ок. 1789 г. (204 л. в 4°); Сборник. Супрасль, 1789 (173 л. в 8°).

[9] Любопытный П. О. Каталог или библиотека староверческой церкви, собранный тщанием Павла Любопытного. М., 1863.

[10] Александр Б. Описание.

[11] Там же. С. 2.

[12] Сборник. Супрасль, ок. 1789 г. (204 л. в 4°); Жезл правления; Увет духовный.

[13] Александр Б. Описание. С. 1—2.

[14] Кожанчиков. Три челобитные.

[15] Автобиография Аввакума. С. 117—173.

[16] «История» Саввы Романова. С. 111—148.

[17] «Обличение на Никона». С. 133—178.

[18] Замысловский. Челобитная Авраамия.

[19] Гиббенет. Историческое исследование.

[20] Белокуров. Арсений Суханов.

[21] Смирнов. Внутренние вопросы.

[22] Бороздин. Протопоп Аввакум. 1900.

[23] Никольский. Сочинения Герасима Фирсова.

[24] Барсков. Памятники.

[25] Веселовский С. Б. Памятники первых лет русского старообрядчества. СПб., 1914. II. (ЛЗАК; Т. 26).

[26] Румянцев. Никита Добрынин.

[27] Калайдович К. Ф., Строев П. М. Обстоятельное описание славяно-российских рукописей... библиотеки графа Ф. А. Толстого. М., 1825.

[28] Подробный обзор этих описаний см.: Дружинин. Писания. С. XI—XIV.
[29] Дружинин. Писания.
[30] Дружинин В. Г. Воспоминания о литературных встречах и знакомствах: // ЦГАЛИ, ф. 167, оп. 1, № 8, л. 150—152. Рукопись. «Издание моей книги, — писал В. Г. Дружинин, — быстро разошлось, а литературно работавшие... называли ее настольной книгой для каждого...»
[31] Там же. Л. 153 об.
[32] ЛЗАК. Пг., 1923. Т. 32. С. 70, 71.
[33] См.: Бубнов. В. Г. Дружинин и его коллекция. С. 113—125.
[34] Дружинин В. Г. Пустозерский сборник.
[35] Памятники. (См. также: Житие протопопа Аввакума, им самим написанное. Изд. имп. Археогр. комиссии. Оттиск из 1-й книги Памятников истории старообрядчества. Пг., 1916).
[36] В связи с известным делом С. Ф. Платонова, повлекшим арест и ссылку В. Г. Дружинина, работа над книгой не была завершена (последние ее тетради не были отпечатаны и не вошли в издание).
[37] См.: Бубнов. В. Г. Дружинин и его коллекция. С. 113.
[38] Pascal Pierre. La vie de l'archiprétre Avvakum écrite par lui-même et sa derniére épitre au tsar Alexis. Paris, 1938.
[39] Житие протопопа Аввакума, им самим написанное, и другие его сочинения / Ред. Н. К. Гудзия. М., 1934; Житие Аввакума, 1960; Житие протопопа Аввакума, им самим написанное, и другие его сочинения. Иркутск, 1979. (Лит. памятники Сибири); То же. Горький, 1988. (Нижегородская отчина). Пустозерская проза. С. 38—94.
[40] Демкова. Житие Аввакума.
[41] Кудрявцев. Сборник.
[42] Житие протопопа Аввакума (Прянишниковский список) // Житие Аввакума, 1690. С. 305—349.
[43] Демкова. Неизвестные тексты; Демкова Н. С. Снискание и собрание о божестве и твари // Пустозерский сборник. С. 179—185; Демкова Н. С. Повесть о боярыне Морозовой. Вступ. ст. А. М. Панченко. М., 1991. 154 с.; Демкова Н. С., Сесейкина И. В. Старейший (Печерский) список «Книги толкований и нравоучений» Аккавума, найденный В. И. Малышевым // Древлехранилище Пушкинского Дома: Материалы и исслед. Л., 1990, С. 73—146.
[44] Демкова Н. С. «Исповедание Игнатия Соловецкого» (1682 г.) и отклики современников на разгром Соловецкого монастыря // ТОДРЛ. Л., 1983. Т. XXXVII. С. 318—325.
[45] Пустозерский сборник.
[46] Там же. С. 252—255.
[47] Малышев В. И. Древнерусские рукописи Пушкинского Дома: Обзор фондов. М.; Л., 1965.
[48] Малышев В. И. 1) Заметка о рукописных списках Жития протопопа Аввакума // ТОДРЛ. М.; Л., 1951. Т. VIII. С. 406—412; 2) Сочинения протопопа Аввакума в Древлехранилище Пушкинского Дома АН СССР // Там же. Т. XXIX. С. 331—338; 3) Новые материалы о протопопе Аввакуме // Там же. Т. XXI. С. 334—345; 4) Новые поступления в собрание древнерусских рукописей Пушкинского Дома // РЛ. М., 1969. № 2. С. 123—124.
[49] Малышев. Усть-Цилемские сборники.
[50] Смирнов. Внутренние вопросы. См.: Памятники.
[51] Робинсон. Жизнеописания.
[52] Демкова. Житие Аввакума.

[53] Румянцева В. С. Житие протопопа Аввакума как исторический источник: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 1971.

[54] Устюгов Н. В., Чаев Н. С. Русская церковь в XVII веке. // Русское государство в XVII веке. М., 1961; Клибанов А. И. 1) К характеристике новых явлений в русской общественной мысли второй половины XVII — начала XVIII в. // История СССР. 1963. № 6; 2) История религиозного сектантства в России. М., 1965; Румянцева В. С. Огнепальный Аввакум // Вопросы истории, 1972, № 11; Рогов А. И. Народные массы и религиозные движения в России второй половины XVII века // Вопросы истории, 1973, № 4; Лаппо-Данилевский А. С. История русской общественной мысли и культуры XVII—XVIII в. М., 1990.

[55] Покровский Н. Н. 1) Антифеодальный протест урало-сибирских крестьян-старообрядцев в XVIII в. Новосибирск, 1974; 2) Томск 1648—1649 гг. Воеводская власть и земские миры. Новосибирск, 1989.

[56] Покровский Н. Н. О роли древних рукописных и старопечатных книг в складывании системы авторитетов старообрядчества // Научные библиотеки Сибири и Дальнего Востока: Сб. науч. тр. Новосибирск, 1978. Вып. 14. С 19—40.

[57] Покровский Н. Н. Устюжский список «Возвещения от сына духовного ко отцу духовному» // ТОДРЛ. Л., 1981. Т. XXXVI. С. 151—153.

[58] Шашков А. Т. 1) «Обличение на Соловецкую челобитную» Юрия Крижанича и споры XVII в. вокруг наследия Максима Грека. // Сибирское источниковедение и археография. Новосибирск, 1980. С. 59—72; 2) Послание сибирской «братии» протопопа Аввакума и его адресаты // Памятники литературы и общественной мысли эпохи феодализма. Новосибирск, 1985. С. 85—97; 3) Неизвестный документ 1675 г. о преследованиях старообрядцев на Вятке // Народная культура Урала в эпоху феодализма. Сб. науч. тр. Свердловск, 1990. С. 74—82.

[59] Кузнецова В. С. Повесть о мучении некоих старец Петра и Евдокима // Литература и классовая борьба эпохи позднего феодализма в России. Новосибирск, 1987. С. 206—215.

[60] Понырко Н. В. 1) Дьякон Федор — соавтор протопопа Аввакума // ТОДРЛ. 1976. Т. XXXXI. С. 362—365: 2) Обновление Макариева Желтоводского монастыря и новые люди XVII в. — ревнители благочестия // ТОДРЛ. Л., 1990. Т. XLIII. С. 58—69.

[61] Титова. Послание Федора. С. 87—135.

[62] Чумичева О. В. 1) Археографический обзор сочинений Герасима Фирсова и его автографов // Христианство и церковь в России феодального периода (Материалы). Новосибирск, 1989. С. 59—76; 2) Новые материалы по истории Соловецкого восстания (1666—1671 гг.) // Публицистика и исторические сочинения периода феодализма: Сб. науч. тр. Новосибирск, 1989. С. 58—76; 3) Новые материалы по истории Соловецкого восстания 1671—1676 гг. Ч. 2 // Источники по истории общественного сознания и литертуры периода феодализма: Сб. науч. тр. Новосибирск, 1991. С. 37—52. 4) Соловецкое восстание (1667—1676 гг.). Основные этапы, движущие силы, идеология. Новосибирск, 1992. Дисс. канд. наук. Рукопись.

[63] Предложенная здесь переодизация ранней истории старообрядчества в целом совпадает с периодизацией Н. И. Субботина, считавшего «первым временем существования раскола... именно же время, предшествующее Собору 1667 г. и после этого Собора до окончания Стрелецкого мятежа в Москве, когда решена была участь последнего из наиболее знаменитых первоучителей раскола» (Материалы I. С. 5). Н. И. Субботин имеет в виду Стрелецкое восстание 1682 г. в Москве и казнь

Никиты Добрынина, т. е. события, которыми мы заканчиваем 2-й период старообрядческого движения.

[64] Анализу идеологии первых старообрядцев и ее источников посвящена диссертация Н. Ю. Бубнова «Источники по истории формирования идеологии раннего старообрядчества» (Л., 1975. Рукопись). См. также: Бубнов Н. Ю. Источники по истории формирования идеологии раннего старообрядчества. (Автореф. канд. дисс. Л., 1975).

[65] О деятельности кружка «ревнителей» см.: Румянцева В. С. 1) Народное антицерковное движение в России XVII века. М., 1986; 2) Кружок Стефана Вонифатьева // Общество и государство феодальной России. М., 1975.

[66] Луппов С. П. 1) Читатели изданий Московской типографии в середине XVII века. Л., 1983; 2) Покупатели изданий Московской типографии в середине XVII века: Указатели имен и географических названий. Л., 1984.

[67] Панченко А. М. Русская культура в канун петровских реформ. Л., 1984. С. 168.

[68] Там же. С. 166—173.

[69] См.: Описание РО БАН. С. 30—33.

[70] Бубнов. Демкова. Вновь найденное послание.

[71] Бубнов. Спиридон Потемкин.

[72] Описание РО БАН. С. 51—53; Бубнов. Работа книжников.

[73] Основные положения этого раздела см. также: Бубнов. Старообрядческая книга.

[74] Дружинин. Писания.

[75] Лихачев Д. С. Текстология. На материале русской литературы X—XVII веков. Изд. 2-е. Л., 1983. С. 246.

[76] Там же. С. 246—248.

[77] Там же. С. 248.

[78] Там же.

[79] Бубнов. Спиридон Потемкин.

[80] Бубнов. «Книга бесед».

ПРИМЕЧАНИЯ К ГЛАВЕ II

[1] Изд.: Материалы I. С. 320—321, № XXVI. См. также: «Акты исторические», V, № 263.

[2] Так, в царском указе епископу Александру сказано: «и тыбъ по нашему, великого государя, указу старца Феоктиста архимандриту Иосифу и строителю отдал и писем ево Феоктистовых у себя в кельях осмотреть дал, и по осмотру те ево Феоктистовы письма архимандриту Иосифу и строителю отдал...» В наказе, данном архимандриту, написано: «а в епископлих во всех кельях, во всяких местех и сосудех, и в ево Феоктистовых кельях осмотреть всяких писем, и осмотря взять всякие письма, кроме церковных книг и епископлих домовых...» См.: Материалы I. С. 322, № XXVII.

[3] Эта «роспись», сохранившаяся в подлиннике в Синодальном собрании ГИМ, была опубликована и прокомментирована Н. И. Субботиным. См.: Материалы I. С. 323—339, № XXVIII.

[4] Игумен Феоктист был схвачен в Устюге Великом полуголовой московских стрельцов Александром Каралдеевым. Об этом рассказал сам Феоктист на допросе, протокол которого с его подписью сохранился в Синодальном собрании ГИМ. См.: Материалы I. С. 339—344, № XXIX.

[5] Н. И. Субботин высказывает справедливое предположение, что здесь речь идет о втором послании Ивана Неронова к царю, написанном одновременно с его же посланием к Стефану Вонифатьеву, а именно 27 февраля 1654 г. Оба эти послания сохранились в составе сборника сочинений Неронова (ГИМ, собр. Уварова, I, № 494/131, XVIII в.). См.: Леонид (архимандрит). Систематическое описание славяно-русских рукописей собрания графа А. С. Уварова. Часть 1, М., 1893. С. 579—580. Послание к царю издано: Материалы I. С. 51—69, № V, а к Стефану Вонифатьеву: Материалы I. С. 70—78, № VI. «Отписки» к протопопу Гавриилу не сохранилось.

[6] Видимо об этих документах Феоктист сказал на допросе, что «отписки старца Григория Неронова к великому государю и к духовнику к священнопротопопу Стефану... писал я, старец Феоктист, за послушание старца Григория у него в пустыне...» См.: Материалы I. С. 341—342. № XXIX.

[7] Издано Н. И. Субботиным по рукописи ГИМ, Увар. I. № 494/131. См.: Материалы I. С. 34—40, № III.

[8] Материалы I. С. 41—51, № IV.

[9] Издан в кн.: «Историческое описание Рязанской епархии». М., 1820. С. 37—112. См. также: Материалы I. С. 43, примеч. 1 и С. 333—334, примеч. 2. За протопопа Логина Иван Неронов просил и царицу Марию Ильиничну в письме к ней от 2 мая 1654 г.

[10] Материалы I. С. 55, № V и С. 55—56, примеч. 1. В архиве Феоктиста числится «Выписка о поклонех на полупяте столбце» (№ 73) и «Выписка из многих книг о просвирах, о крестном знамении и о коленопреклонении на полчетверти столбцах» (№ 49). Обе эти несохранившиеся выписки были, вероятно, сделаны Феоктистом или Нероновым.

[11] У Феоктиста в «Росписи» значатся: «девять тетратей, а в них написено Собрание о сложении перст десныя руки...» (№ 21), а также: «Выписка из многих книг о просвирах, о крестном знамении, и о коленопреклонении на полчетверти столбцах» (№ 49). Об этих выписках, возможно, Феоктист говорил на допросе: «о сложении перстов крестного знамения и о божественной аллилуия писал я, Феоктист, за послушание старца Григория совет приемля, собирая от божественного писания». См.: Материалы I. С. 341—342, № XXIX.

[12] Материалы I. С. 53.

[13] В письме к Стефану Вонифатьеву от 2 мая 1654 г. Неронов упоминает о осуждении епископа Павла, о чем он узнал, возможно, из его письма. Письмо Неронова издано: Материалы I. С. 84—94, № VIII. Упоминание о Павле Коломенском см. там же. С. 89 и 118, примеч. 2.

[14] Ксения с Игнатием упомянуты в послании протопопа Аввакума «к тысящам» его учеников. По предположению Н. И. Субботина, это и есть Игнатий Иванов. См.: Материалы I. С. 337, примеч. 2.

[15] Это письмо Неронова было послано 13 июля 1654 г. из Вологды, по пути в Кондалакшский монастырь, куда ехал Неронов в ссылку.

[16] В «Росписи» числится «другая отписка Феоктиста к Ивану Неронову» (№ 54).

[17] Изд.: Материалы I. С. 109—119, № X (по рукоп. ГИМ, Уваров. № 494/131).

[18] Материалы I. С. 341—342.

[19] Дружинин. Писания. С. 239, № 40. Здесь учтены списки: ГПБ, Толст. II, № 393 (XVIII в.); ГИМ, Шук. II № 89 (XVIII в.). Здесь это сочинение числится как анонимное.

[20] Памятники. С. 907—910, № XXXII. Об истории этого письма

см. также: Материалы I. С. 399, С. 355, примеч.

[21] Издана по подлиннику Синодального собрания. См.: Материалы I. С. 342.

[22] Все три челобитные напечатаны Я. Л. Барсковым (1-я по автографу Аввакума). См.: Барсков. С. 723—754. В «Росписи» числятся еще «шесть тетратей в полдесть, на первой тетрати писана Челобитная великому государю протопопа Аввакума.» Возможно, что это копия с одной из вышеназванных челобитных, сделанная Феоктистом. См.: Материалы V. С. 119—141.

[23] Материалы V. С. XXXI.

[24] Материалы I. № XXIX.

[25] Там же. С. 341.

[26] В сборниках ГИМ (собр. Уварова № 147) и ГБЛ (собр. Румянц. № 368) приведены «отписки» Ионы Ростовского, Александра Вятского и некоторых других «владык».

[27] Материалы I. С. 332.

[28] Материалы IV. С. 285—298.

[29] Материалы I. С. 342.

[30] В письме Феоктисту на Вятку дьякон Федор пишет: «Господа ради, Феоктист, помоли государя Александра епископа, чтоб о матери нашей святой соборной церкви порадел... и зберите от книг, яже вам бог поможет, и маленькую аллилуйа, и маленькое собраньецо о сложении перст, и что вас Дух святой наставит ис книг выбрать...» (Письмо от 26 марта 1665 г.). См.: Материалы I. С. 397—398.

[31] См.: Никольский Н. Сочинения соловецкого инока Герасима Фирсова по неизданным текстам. ПДПИ № 188. Спб., 1916. С. 145—196.

[32] На допросе игумен Феоктист объяснил, что «о сложении перстов крестного знамения старца Спиридона Потемкина списывал я на Москве, живучи у епископа Александра». Одно из «слов» Книги Спиридона Потемкина действительно посвящено защите двуперстного крещения. См.: Материалы I. С. 341.

[33] Здесь названы: «пять тетратей в полдесть, в начале выписки из Стоглава царя и великого князя Ивана Васильевича всея Росии о аллилуии».

[34] Здесь названы: «Евфросина Псковского и иных многих об аллилуии».

[35] В актах церковного Собора 1666—1667 гг. говорится: «Григорий Неронов... во 161 и во 160 годех при бывшем Никоне патриархе с единомысленники своими, с чернцом Феоктистом и с Феофаном и с прочими о приложении в символе и о сложении перстов, и о кресте, им же знаменовати на просфорах, и о поклонех... и о укорении на греческие и словенские книги писменно и устно любопрелся...» См.: Материалы II. С. 5—6.

[36] Материалы VIII. С. 131—136.

[37] См.: Материалы II. С. 6. В архиве Феоктиста числились: «шесть тетратей: выписка о неисправных речах новые печати книг», которую, по словам игумена он составлял «живучи на Москве у епископа Александра». См.: Материалы I. С. 340—341. В архиве также хранилась «тетрать о неисправных речах печатных московских книг, печатанных до 162-го году». (№ 31).

[38] Материалы II. С. 7.

[39] В «росписи» архива Феоктиста названа «Сказка на столбцах и на лоскутках и свидетельство старца Трифилия о соблажении на новые печатные книги» (№ 42).

[40] Здесь говорится: «Да в том же (169) году в Патриаршей крестовой палате пред властми поп Родион обличал новые книги...» (№ 45).

[41] Один из списков этого памятника, датируемый XVII веком, сохранился в Синодальном собрании (ГИМ, Синод. № 294). См.: Горский А., Невоструев К. Описание славянских рукописей московской Синодальной библиотеки. Отд. 2, часть 3 (прибавление). М., 1862. С. 437—445.

[42] Так, еще в 1648 г. в Москве, архимандритом цареградским Венедиктом по просьбе Б. И. Морозова и Ф. М. Ртищева было составлено «Толкование одного места в Апокалипсисе». Один из списков этого сочинения, датируемый XVII в., (ГПБ, Q. 1 № 1010, л. 207-210) отмечен А. И. Соболевским. См.: Соболевский А. И. Переводная литература Московской Руси. Спб., 1903. С. 341—342.

[43] Соболевский А. И. Переводная литература... С. 164—165. Кроме того, в БАН имеются еще два списка этого сочинения: Арханг. Д. 409 (кон. XVII в.) и 17.8.10 (кон. XVII в.). Это сочинение игумен Феоктист, по его словам, также получил «у Родиона попа, что был у великого государя вверху в церкви Ризоположения». См.: Материалы I. С. 342.

[44] Салмина М. А. «О причинах гибели царств», сочинение начала XVII века // ТОДРЛ, т. X. М.-Л., 1954. С. 332.

[45] Материалы I. С. 344.

[46] Там же. С. 403—406.

[47] На заданный ему вопрос, Федор ответил: «а в боярском де месте он нигде не бывал». (Материалы I. С. 405).

[48] Материалы I. С. 402.

[49] Материалы VII. С. 27.

[50] Материалы I. С. 398.

[51] Там же. С. 400—401.

[52] Там же. С. 401.

[53] Материалы I. С. 406—408.

[54] Там же. С. 231—232, примеч. 1.

[55] Там же. С. 232, примеч. 1.

[56] Там же. С. 407—408.

[57] Там же. С. 402.

[58] Там же. С. 224—240.

[59] Материалы VI. С. 1—21.

[60] Там же. С. 21—45.

[61] Материалы I. С. 416—417 и 419—420.

[62] Там же. С. 420—426.

[63] Там же. С. 425—426.

[64] Материалы VII. С. 1—158.

[65] Материалы I. С. 420—426.

[66] Материалы VII. С. 181—183.

[67] Там же. С. XV—XVIII.

[68] На поле Синодального списка Сборника Авраамия против заголовка 12-й главы помечено: «Феодорово» (сочинение?).

[69] Материалы VI. С. 13 (Письмо издано по автографу, сохранившемуся в форме свитка).

[70] Материалы VII. С. 26.

[71] Там же. С. 233.

[72] БАН, Друж. № 746(790), л. 9 об. — 10.

[73] Материалы I. С. 401.

[74] Материалы VI. С. 18.

[75] Там же. С. 5.

[76] Материалы VII. С. 72—73.

[77] Материалы VI. С. 153.

[78] ГБЛ, собр. Троице-Сергиева монастыря № 4(9). «Псалтырь славяногреческая в лист на 185 листах полууставом XVII столетия. На 2-м листе надпись: «написана лета 7127 (1619 г.) при архимандрите Дионисии и при келаре старце Авраме Палицине». Текст писан славянский — киноварью, греческий — чернилами. См.: [Леонид]. Сведения о славянских рукописях, поступивших из книгохранительницы св. Троицкой Сергиевской лавры в библиотеку Троицкой духовной семинарии в 1747 году. Вып. 2. М., 1887. С. 7.

[79] Бубнов Н. Ю. Книга раннего старообрядчества. // Книговедение и его задачи в свете актуальных проблем советского книжного дела. / Тезисы докладов Второй всесоюзной научной конференции по проблемам книговедения. М., 1974. С. 34—37.

[80] Зеньковский С. Русское старообрядчество. Духовные движения семнадцатого века. Мюнхен, 1970. С. 270.

[81] Материалы VI. С. 7.

[82] Материалы I. С. 455.

[83] Материалы VI. С. 10.

[84] Материалы I. С. 448.

[85] Материалы VII. С. 25.

[86] Там же. С. 71.

[87] Там же. С. 72—73.

[88] ГБЛ, собр. Троице-Серг. монастыря № 4(9). См.: Бубнов Н. Ю. Книга раннего старообрядчества... С. 36—37.

[89] Материалы I. С. 109—119 (Письмо игумена Феоктиста к протопопу Стефану Вонифатьеву от 13 июля 1654 г.).

[90] Верещагин А. С. Из истории Вятской иерархии. Первый епископ вятский Александр (1658—1674) // Труды Вятской ученой архивной комиссии, вып. 2. Вятка, 1909. С. 7—8.

[91] О хиротонии Александра см.: Путешествие антиохийского патриарха Макария в Россию, описанное его сыном Павлом Алеппским. // ЧОИДР, кн. IV, 1898. С. 18—21.

[92] А. С. Верещагин считал, что толчком к сближению Александра с деятелями старообрядческого движения послужил, главным образом, его перевод на Вятку с более доходной Коломенской епархии. // Верещагин А. С. Из истории... С. 13—26.

[93] Материалы I. С. 313—314.

[94] Там же. С. 324, № 6.

[95] Там же. С. 331, № 43.

[96] ГБЛ, Рогожское собр. № 667, л. 191—199 об. Нач.: «Благоверный и христолюбивый... Алексей Михайлович... Богомолец твой Государев вяцкий епископ Александр, Бога моля, челом бьет...»

[97] Гиббенет Н. И. Историческое исследование дела патриарха Никона. Часть II. СПб., 1882, С. 18. Исследуя Послание, автор книги пользовался неизвестным нам списком этого сочинения, подписанным именем Александра Вятского и принадлежность сочинения епископу не вызывало сомнений у исследователя.

[98] Материалы VII. С. XIII—XXIV, 112—150. Сочинение издано по списку ГИМ, Синодальное собр. № 641. По этому же списку сочинение было ранее издано Н. И. Тихонравовым под названием: «Обличение на Никона патриарха, написанное для царя Алексея Михайловича». См.: «Обличение на Никона». С. 133—178.

[99] БАН, собр. Дружинина № 729(772), л. 83—83 об. См.: Дружинин. Писания. С. 216, № 2.

[100] ГБЛ, Рогожское собр. № 667. Л. 303—316.

[101] Об атрибуции этого сочинения епископу Александру Вятскому см.: Бубнов Н. Ю. Книготворчество С. 35.

[102] Видимо, речь идет здесь именно о «Вопросах к Собору», состоящих из 51 главы, поданных епископом Александром в 1660 г., текст которых представлен в дефектной рукописи (без конца) Рогожского собрания № 667, 28-ю главами. См. также: Материалы I. С. 330—331, № 40. Столбцы хранятся в ГИМ, собр. Успенского собора №№ 176, 178 и 179. См. также: Горский, Невоструев. Описание. С. 439—441. Здесь описан сборник конца XVII в. под № 294, на л. 76—125 которого указаны: «Вопросы, предложенные Московскому собору владык Александром епископом Вятским (всего 26 вопросов), а на л. 125—180 — разбор новоисправленного Потребника (21 вопрос епископа Александра). О последнем сочинении см. также: Строев П. М. Библиологический словарь и черновые к нему материалы. СПб., 1882. С. 14.

[103] Материалы II. С. 79.

[104] Кормовая книга Николо-Коряжемского монастыря. Рукопись БАН, 45.10.8, л. 92—100 об. Описана и частично издана: Срезневский В. И. Сведения о рукописях, поступивших в Рукописное отделение Библиотеки АН в 1900 и 1901 гг. Спб., 1902. С. 123—125, № 8 и прилож. I. С. 186—189.

[105] Никольский Н. К. Рукописная книжность древнерусских библиотек (X—XVII вв.). Вып. I (А—Б). Изд. ОЛДП. СПб., (1913). С. 28—29.

[106] Бубнов Н. Ю. и Копанев А. И. Археографические экспедиции 1966 и 1967 гг. в Медвежьегорский (Заонежье), Пудожский и Беломорский районы Карельской АССР и Архангельскую область. // Сборник статей и материалов по книговедению. Вып. 2. Л., 1970. С. 327—336.

[107] Бударагин В. П. Древнерусские рукописи Кабинета редкой книги Научной библиотеки Эрмитажа // ТОДРЛ, XLI, Л., 1988. С. 422.

[108] См.: Шашков А. Т. Сочинения Максима Грека в старообрядческой рукописной традиции и идеологическая борьба в России во второй половине XVII — первой половине XVIII вв. (Диссертация. Машинопись). Свердловск, 1982. С. 272—273.

[109] Бубнов Н. Ю. Книготворчество... С. 35—36, №№ 1, 2.

[110] См. также: Бубнов Н. Ю., Власов А. А.. Александр Вятский — писатель и книжник XVII в. // ТОДРЛ. Л., 1988, т. XLI. С. 375—380.

[111] Кормовая книга Николо-Коряжемского монастыря. Рукопись БАН, 45.10.8.

[112] Луппов С. П. Читатели изданий Московской типографии в середине XVII века. Л., 1983; Он же. Покупатели изданий Московской типографии в середине XVII века. Указатель имен и географических названий. Л., 1984.

[113] Подробнее об этих книгах см.: Бубнов Н. Ю. Источники по истории формирования идеологии раннего старообрядчества. (Диссертация. Машинопись). Л. 1975. С. 132—143.

[114] В подлиннике (Екклизиаст, XI : 2) эта мысль выражена словами: «дай часть седмым и также осмым, ибо не знаешь когда будет зло на земле».

[115] По мнению А. И. Лилова, эту мысль Стефан Зизаний заимствовал у протестантов, а именно у еретика Мотовели, который написал опровержение на иезуитов по заказу князя Василия Острожского. См.: Лилов А. И. О так называемой Кирилловой книге. Казань, 1858. С. 159.

[116] Подлинник этого перевода см.: ГБЛ, Румянцевское собр. № 427; Опис.: Ундольский В. М. Славяно-русские рукописи В. М. Ундольского.

М., 1870. № 427.
[117] Дементьев Г. Критический разбор так называемой «Книги о вере» сравнительно с учением глаголемых старообрядцев. СПб., 1883. С. 82.
[118] Там же. С. 81.
[119] Русская историческая библиотека, т. IV. 1878. С. 313—1200.
[120] Материалы 1. С. 52—53.
[121] Максим Грек. Сочинения преп. Максима Грека, изданные при Казанской Духовной академии. Часть 3 (Казань, 1862). С. 54.
[122] Подробнее см.: Бубнов Н. Ю. Источники по истории формирования идеологии раннего старообрядчества. Диссертация. Машинопись. Л., 1975. С. 132—158.
[123] БАН. Собр. Дружинина № 746/790/, л. 38 об. — 40 об.; Материалы VI. С. 281—298.
[124] Материалы III. С. 158.
[125] «Христианоопасный щит веры», гл. 44; Материалы III. С. 30.
[126] Малинин В. Старец Елеазарова монастыря Филофей и его послания. Киев, 1901. С. 70 и 65, прилож. С. 49—56, 67—68 и 57—66.
[127] Материалы VII. С. 86.
[128] Бубнов Н. Ю. Неизвестная челобитная. С. 92—114.
[129] Материалы VII. С. 143—145.
[130] Белокуров С. А. Арсений Суханов. С. 177.
[131] Материалы IV. С. 96.
[132] Материалы I. С. 332.
[133] В 1624—1625 гг. «История о Листрикийском то есть о разбойничьем Ферарском або Флорентийском соборе», соч. клирика Острожского, была издана Острожской типографией. Она послужила основой для «Повести слезной» И. А. Хворостинина. См. Еремин. И. П. К истории русско-украинских литературных связей в XVII веке. ТОДРЛ, М.—Л. 1953, т. IX. С. 291—296.
[134] Книга о вере. М., 1648, л. 239 об. — 240.
[135] См. статью в рукописном Требнике нач. XV в.: «Како и коего ради дела отлучишася от нас латыня»; Попов А. Н. Историко-литературный обзор древнерусских сочинений против латинян. М., 1885. С. 137—145.
[136] Розов. Повесть. С. 195.
[137] ПСРЛ, т. XXXII, ч. 1. С. 326.
[138] ГИМ, Чудовское собр. № 306. См.: Белокуров. Арсений Суханов. Ч. 1. Прилож. С. XXXIV—XXXV.
[139] «Книга Кирилла Иерусалимского» (М., 1644), гл. 12, л. 183 об. Данный сюжет излагает Иван Неронов в Послании к царю от 27 февраля 1654 г. (Материалы 1. С. 56—57). Подробно разобран он соловецким иноком Герасимом Фирсовым в сочинении «О сложении перстов крестного знамения». См.: Никольский. Герасим Фирсов. С. 148—151.
[140] Материалы VII. С. 24—33, 63—80 и 82—84. Издатель сочинения Н. И. Субботин ошибочно, на наш взгляд, приписывает названные главы перу составителя сборника инока Авраамия.
[141] Материалы VII. С. 304—305.
[142] Материалы IV. С. 17 и 84.
[143] Там же. С. 213.
[144] БАН, собр. Дружинина № 746/790/. Изд. по автографу: См.: Веселовский С. Б. Памятники. Вып. 26; Дружинин. Пустозерский сборник. С. 19—21; Памятники, стб. 694—696.
[145] Памятники, стб. 238. В ИРЛИ хранится автограф этой редакции «Жития» (сб. Заволоко).

[146] Памятники, стб. 816—819.
[147] Там же, стб. 866—869.
[148] См.: «Книга соборных деяний...», гл. 2, № 23; Материалы II. С. 237—238.
[149] Материалы VII. С. 77—78.
[150] РИБ, т. 39. С. XXIII.
[151] Бубнов Н. Ю. «Деяния церковные и гражданские» Цезаря Барония в русской публицистике 3-й четверти XVII в. // Рукописные и редкие печатные книги в фондах Библиотеки АН СССР. Л., 1976. С. 99—109.
[152] Соболевский А. И. Переводная литература Московской Руси XIV—XVII веков. СПб., 1903. С. 83—85.
[153] Там же. С. 85—86.
[154] Опись опубликована В. М. Ундольским: Библиотека Павла митрополита Сарского и Подонского и книги и имущество Епифания Славиницкого. ВМОИДР. М., 1850, кн. 5, отд. 3. Смесь. С. 65—67, 69—73.
[155] Опись опубликована И. Е. Забелиным: ВМОИДР. М., 1853, кн. 16. отд. 3. Смесь. С. 53—67.
[156] Ундольский В. М. Библиотека Павла... С. 73—83. См. также: Луппов С. П. Книга в России в XVII веке. Л., 1970.
[157] Кудрявцев И. М. Сборник. С. 196, 153 и 207—208.
[158] Там же. С. 156. Письмо Аввакума издано: Демкова Н. С. Из истории ранней старообрядческой литературы. ТОДРЛ, XXVIII. Л., 1974. С. 385—389.
[159] Кудрявцев И. М. Сборник. С. 196, 197 и 207—208. Важно отметить, что приведенные здесь высказывания не вошли в «Книгу о вере» (М., 1648) и, следовательно, не могли быть извлечены автором из этой книги.
[160] Материалы I. С. 484—490.
[161] Там же. С. 335, № 60.
[162] Бубнов Н. Ю., Мартынов И. Ф. К истории библиотеки Белокриницкой старообрядческой митрополии. С. 269. Ныне рукопись хранится в РО БАН (Белокриницкое собр. № 7).
[163] Рукопись написана мелким западнорусским полууставом на 734 бумажных листах 2° и переплетена в дощатый переплет, обтянутый тисненой кожей (XVII в.) Филиграни: Гербовый щит с буквой «Г», увенчанный одноглавым орлом — близок к № 1703 (1608 г. у Лауцявичуса); щит с буквами «GB» — близок к № 3133 (1610 г. у Лауцявичуса): якорь с крестом на конце на фоне распростертых крыльев в картуше. На л. 1 имеется заголовок: «Справы церковные рочные от рождения Господа и Бога Спаса нашего Иисуса Христа, выбраны с разных справ церковных». На л. 716—734 находится «Реестр десяти томов» — предметно-именной указатель к сочинению, состоящему из 10 глав. Рукопись имеет многочисленные маргиналии на полях на украинском языке (скоропись XVII в.). На обороте последнего листа сделана запродажная запись на русском языке, почерком конца XVII — начала XVIII в.: «Сего маия в 3 день продал сию книгу Баронъушъ, Кузнецкие слободы тяглецъ Гаврила Матвеевъ зачисто и потписал своеию рукою» и заверка этой записи: «Евтюшка Сидоров ручал и руку приложил».
[164] Протасьева Т. Н. Описание рукописей Синодального собрания (не вошедших в описание А. В. Горского и К. И. Невоструева). Ч. 1. М., 1970. С. 139—140.
[165] РИБ, т. IV. С. VI. Стб. 313.
[166] Дементьев Г. Критический разбор так называемой «Книги о вере» сравнительно с учением глаголемых старообрядцев. СПб., 1883.

С. 3—24 и 68—72.

[167] Бубнов Н. Ю. «Деяния церковные...» С. 99—109.

ПРИМЕЧАНИЯ К ГЛАВЕ III

[1] Краткий очерк о литературно-публицистической деятельности в 1-й (документально-архивный) период развития старообрядческой литературы см. в ст.: Бубнов. Книготворчество. С. 23—37.

[2] Подробнее об архивах первых старообрядцев см.: Бубнов Н. Ю. 1) Книга раннего старообрядчества // Книговедение и его задачи в свете актуальных проблем советского книжного дела: Вторая Всесоюз. науч. конф. по проблемам книговедения. Секция рукописной книги: Тез. докл. М., 1974. С. 34—37; 2) Источники по истории формирования идеологии раннего старообрядчества: Автореф. дис. канд. ист. наук. Л., 1975. С. 8—9.

[3] Бубнов Н. Ю., Власов А. Н. Александр Вятский — писатель и книжник XVII в. // ТОДРЛ. Л. 1988. Т. XLI. С. 377—379; Бубнов Н. Ю. Александр — епископ Вятский и Великопермский // ТОДРЛ. 1990. Т. XLIV. С. 14—17.

[4] Сохранилась опись архива Феоктиста, изданная Н. И. Субботиным: Материалы I. С. 323—339. В этом архиве имелись, в частности, «десять тетрадей, а в них писаны списки с отписок к великому государю из Каменскаго монастыря от Ивана Неронова» (Материалы I. С. 324, № 2; см. также с. 19, примеч. 1).

[5] Эти сочинения изданы Н. И. Субботиным по рукописи: ГИМ, собр. Уварова № 494/131 (XVIII в.). См.: Материалы I. С. 34—123, 134—166; см. также: Памятники литературы. С. 337—350, 632—636. Об атрибуции игумену Феоктисту «Краткой записки» см.: Материалы I. С. 19, примеч. 1 и с. 134—135, примеч. 1.

[6] Второй подобный сборник (датировавшийся концом XVII — началом XVIII в.) имелся в составе рукописи № 108, принадлежавшей Черниговской духовной семинарии (см. Лилеев М. И. Описание рукописей, хранящихся в библиотеке Черниговской духовной семинарии. СПб., 1880. С. 81—84). Ныне рукопись утрачена. Именно по этой рукописи два названных сочинения Ивана Неронова были опубликованы М. И. Лилеевым в кн. Черниговские епархиальные известия за 1875 г. № 14 и 15.

[7] Кожанчиков. Три челобитные. С. 13.

[8] Там же. С. 5.

[9] Леонид. Систематическое описание славяно-русских рукописей собрания графа А. С. Уварова. М., 1893. Ч. 1. С. 581.

[10] ГБЛ, собр. Барсова № 883, л. 215—277. См.: Кудрявцев. Сборник XVII в. С. 148—212.

[11] Демкова Н. С. Из истории ранней старообрядческой литературы. 1. «Писанейце» протопопа Аввакума Феодору Михайловичу Ртищеву (конец июля — август 1664 г.) // ТОДРЛ. Л., 1974. Т. XXVIII. С. 385—389.

[12] Говоря об этом сборнике, И. М. Кудрявцев заметил, что «в процессе бытования тех или иных произведений происходил отбор, благодаря которому одни произведения переписывались часто и много раз в схожем окружении статей, другие реже и в определенных кругах...» (Кудрявцев. Сборник XVII в. С. 153).

[13] Там же.

[14] Демкова Н. С. Краткий отчет об археографической практике студентов ЛГУ в Пермской областной библиотеке им. А. М. Горького и Чердынском краеведческом музее им. А. С. Пушкина // ТОДРЛ. Л.,

1988. Т. XLI. С. 449—450. На основании этой находки можно предполагать, что «книга» попа Тихона в списке собр. Барсова № 883 посылалась в Пустозерск, где с нее была снята копия, получившая «хождение» на Севере.

[15] Материалы II. С. 87.

[16] Материалы I. С. 383.

[17] «История» Саввы Романова. С. 138.

[18] Румянцев. Никита Добрынин. С. 14—17.

[19] Материалы IV. С. VIII.

[20] Материалы I. С. 401.

[21] Этот перевод Н. И. Субботин подготовил к изданию в не увидевшем свет IX томе «Материалов для истории раскола».

[22] Черновой оригинал этой книги сохранился в составе рукописи ГИМ. собр. МДА, № 68.

[23] Материалы IV. С. XV—XVI.

[24] «История» Саввы Романова. С. 138.

[25] Материалы IV. С. XX—XXI.

[26] Там же. С. 1—178.

[27] Румянцев. Никита Добрынин. Прилож. С. 153—382. Здесь приложено также факсимиле почерка Никиты Добрынина по свиткам № 1127, 1129 и 1169 Синодального собрания.

[28] Там же. С. 1—658; Прил. С. 1—385.

[29] Материалы I. С. 442.

[30] Материалы IV. С. XXIII—XXVII, 179—223.

[31] Там же. С. 220.

[32] Там же. С. 223.

[33] «В той же книге Жезле, — пишет Лазарь в своей Челобитной 1668 г., адресованной патриарху Иоасафу, — напечатаны мои слова против моего письма, а иных нет, кои нужны. А то кая правда?» (Материалы IV. С. 266). Те же слова он повторяет и в Челобитной царю (1668 г.): «В новых же книгах Жезлах мои слова напечатаны не против моего письма» (Там же. С. 233).

[34] Краткую характеристику Спиридона Потемкина дал дьякон Федор также в своем «Послании к сыну Максиму» из Пустозерска (Материалы VI. С. 230—232).

[35] Сочинение Спиридона Потемкина «О кресте...» имелось в архиве игумена Феоктиста (См.: Материалы I. С. 325. № 7; С. 341. № 25). Список того же слова находится в сб. ГБЛ, Рогожское собр. № 667, л. 394 (XVII в., 3-я четв.).

[36] См.: Дружинин. Писания. С. 432, № 704. Здесь названы две рукописи XVIII в. из собрания В. Г. Дружинина: БАН, собр. Дружинина. № 155(191) и 465(494).

[37] См.: БАН, собр. текущих поступлений № 327, л. 243—256 об.; Описание РО БАН. С. 53—55.

[38] См.: БАН, собр. Каликина № 77, л. 207—215 об.; Описание РО БАН. С. 144—147.

[39] См.: БАН, 33.15.248, л. 1—2 об. (без начала); Описание РО БАН, С. 193—194.

[40] Белокуров. Арсений Суханов. С. XVI. № 15; С. 25—114. 130—182.

[41] См.: «Допросные речи дьякона Федора» Материалы I. С. 405.

[42] «Записка дьякона Федора о допросе его архиереями». Материалы. I. С. 409.

[43] Рукопись ГБЛ, Рогожск. собр. № 518 (XVII в., 70—80-е гг.).

[44] См.: БАН, собр. Дружинина № 978 (227), л. 6—42 об.; Описание

РО БАН. С. 244—245.

[45] Здесь имеются 2, 4, 6 и 8-е «приложения» к «Прениям». См.: Белокуров. Арсений Суханов. Часть 2, вып. 1. С. 130, 133—139, 143—149, 153—161, 162—176.

[46] Об этом свидетельствует и состав сборника, включающего также выговскую редакцию «Истории о вере и челобитной о стрельцах» Саввы Романова и, вероятно, выговскую же редакцию сочинения инока Авраамия, известного как «Вопрос и ответ» с иным заголовком: «Прение отца Авраамия со архиереи о церковном предании...»

[47] Материалы I. С. 403—406.

[48] Материалы VI. С. 1—21.

[49] Там же. С. 21—45.

[50] Там же. С. 45—59, 302—312.

[51] Здесь и далее названия старообрядческих книг-сборников мы даем по первым словам заголовка первого сочинения, открывающего сборник.

[52] Большая часть этого сочинения издана Н. И. Субботиным (Материалы VII. С. 1—258).

[53] ГИМ, Синодальное собр. № 641. Издание Н. И. Субботина было осуществлено по данному списку.

[54] ГИМ, собр. Уварова № 805; см.: Материалы VII. С. V—XII.

[55] Материалы VII. С. V—XII.

[56] «Вопрос и ответ» старца Авраамия (Материалы VII. С. 388); см. также: Памятники литературы XVII в. С. 508—522, 690—693.

[57] Материалы VII. С. XI.

[58] Там же. С. XI—XIII.

[59] Материалы VII. С. 386—416.

[60] Мазунин. Повесть.

[61] См.: Материалы IV. С. XXX—XXXI, 299—301, примеч. 1.

[62] Материалы IV. С. XXX—XXXI.

[63] Там же. С. 299—312. Повторно Челобитная Никиты Добрынина была издана в кн.: Румянцев. Никита Добрынин. Прил. С. 92—108.

[64] Тихонравов. Летописи. Т. 5, отд. II. С. 121.

[65] Там же. С. 112.

[66] Срезневский В. И. Описание рукописей и книг, собранных для императорской Академии наук в Олонецком крае. СПб. 1913. С. 56—57, № 74. Рукопись БАН 33.6.21.

[67] Материалы IV. С. XXXI.

[68] Это статьи «Увета духовного» № 1—4, 6, 7, 9, 11, 20, 22, 23.

[69] То же. № 5, 8, 10, 13, 15, 16—19, 21.

[70] То же. № 12, 14, 24.

[71] См.: Румянцев. Никита Добрынин. С. 93.

[72] Бубнов. «История о вере и челобитная о стрельцах» Саввы Романова и ее литературные источники // Книга в России XVI — середины XIX в. Исследования. Л., 1990. С. 53—61. Текст издан в кн.: Тихонравов Н. И. Летописи. Т. V, отд. 2. С. 111—148.

[73] Там же.

[74] Краткое описание сборника и публикацию «Писанейца» протопопа Аввакума к Ф. М. Ртищеву см.: Демкова Н. С. Из истории ранней старообрядческой литературы... С. 385—390. См. также Бубнов. Александр — епископ Вятский и Великопермский // ТОДРЛ. Л., 1990. Т. XL. С. 14—17.

[75] См.: Лилеев М. И. Описание рукописей, хранящихся в библиотеке Черниговской духовной семинарии. СПб., 1880. С. 81—84.

[76] Тексты сочинений Ивана Неронова и «Краткой записки» изданы Н. И. Субботиным по этой рукописи. (Материалы I. С. 34—134).

[77] См.: Лилеев М. И. Описание... С. 81—82. Судя по описанию, этот сборник близок по содержанию к предыдущему. Сочинения Ивана Неронова опубликованы М. И. Лилеевым по этой рукописи. См.: Черниговские Епархиальные известия за 1875 г. № 14 и 15.

[78] См.: Дружинин. Писания. С. 243. Изд.: Кожанчиков. Три челобитные. С. 13—55.

[79] Леонид. Систематическое описание... Ч. 1. С. 581.

[80] Попов. Первое прибавление. № 58.

[81] См.: Кудрявцев. Сборник. С. 180—204.

[82] Демкова Н. С. Краткий отчет... С. 449—450.

[83] Кудрявцев. Сборник. С. 153.

[84] Демкова Н. С. Краткий отчет... С. 449—450.

[85] Издана в сокращении в 1-й части кн. «Жезл правления». По подлинникам Синодального собрания издана: Материалы IV. С. V—XXIII, 1—178; см. также: Румянцев. Никита Добрынин. С. 153—382.

[86] Издан в сокращении во 2-й части книги «Жезл правления». См. также: Материалы IV. С. XXIII—XXVIII, 179—223.

[87] См.: Бубнов. Спиридон Потемкин. С. 345—363.

[88] Описание РО БАН. С. 12—18.

[89] Там же. С. 53—55.

[90] Бубнов. Спиридон Потемкин. С. 345—363.

[91] Описание РО БАН. С. 55.

[92] См.: Петров. Описание. С. 34—35. Изд. по этой рукописи: Белокуров. Арсений Суханов. С. XVI, № 15; XLII—XLIX, 25—114, 130—182.

[93] Описание РО БАН. С. 244—245.

[94] Изд.: Материалы VI. С. 45—48, 302—309. По мнению Александра Бровковича, автором Повести о Петре и Евдокиме является дьякон Федор Иванов (Александр Б. Описание I. С. 29).

[95] Описание РО БАН. С. 12—18.

[96] Лопарев Х. Описание рукописей имп. Общества любителей древней письменности. СПб., 1899. С. 12—18.

[97] См.: Замысловский. Челобитная Авраамия. С. 1—117.

[98] Там же. См. также: Материалы VII. С. 259—385.

[99] Описание РО БАН. С. 34.

[100] Данный список является основным в издании Е. Е. Замысловского.

[101] По этому списку Челобитная Авраамия издана Н. И. Субботиным.

[102] Отчет имп. Публичной библиотеки за 1886 г. СПб., 1887. С. 62.

[103] Описание РО БАН. С. 105.

[104] Там же. С. 83.

[105] Описание рукописей кн. П. П. Вяземского. СПб., 1902. С. 215—216.

[106] Памятники письменности в музеях Вологодской области: Каталог-путеводитель. Ч. I, вып. 2. Рукописные книги XIV—XVIII вв. Вологодского областного музея. Вологда. 1987. С. 235—238.

[107] Изд.: Материалы VII. С. XXVIII—XXIX, 386—416; Памятники литературы. С. 508—522, 690—693.

[108] Описание РО БАН. С. 116.

[109] Петров. Описание. С. 247—248.

[110] Мазунин. Повесть. См. также: Памятники литературы. С. 455—484, 674—681; Повесть о боярыне Морозовой. Сост. Н. С. Демкова; вступ. ст. А. М. Панченко. М., 1991. 154 с.

[111] Изд.: Материалы IV. С. XXX, XXXII, 299—312. См. также: Румянцев. Никита Добрынин. Прил. С. 92—108.
[112] Материалы IV. С. XXXI.
[113] Изд.: Тихонравов. Летописи. С. 111—148.
[114] Описание РО БАН. С. 51—53.
[115] Денисов Семен. Виноград российский или описание пострадавших в России за древлецерковное благочестие. М., 1906. Л. 38 об.
[116] Никольский. Сочинения Герасима Фирсова. С. 145—224.
[117] См., напр.: История философии СССР. М., 1968. Т. 1. С. 257.
[118] Бороздин. Протопоп Аввакум, 1898. С. 104—112.
[119] Дружинин. Писания. С. 231—236.
[120] ГПБ, Q. I № 1060 (XVIII в.); Q. I № 486 (XVIII в.); ГИМ, собр. Щукина II, № 399 (XIX в.), ГБЛ собр. Ундольского № 502/160 (XVIII в.) и № 503/337 (XVIII в.); ГИМ, собр. Хлудова № 260 (XIX в.) и № 351 (1824 г.); БАН, собр. Дружинина № 34(54) (XVIII в.), 35(55) (XVIII в.), 36(56) (XVIII в.).
[121] Описание РО БАН. С. 12—18.
[122] См.: Православный собеседник. СПб., 1858. Ч. 2. С. 591—598. Здесь издано Послание Андрея Плещеева к протопопу Аввакуму; Ответ Аввакума издан в кн.: Бороздин. Протопоп Аввакум, 1898. Прил. 2. С. 4—10.
[123] БАН, собр. текущих поступлений № 327, л. 198 об.
[124] Название «слова» приводится нами по рукописи БАН, собр. тек. пост. № 327 (конец XVII — начало XVIII в.).
[125] См.: Дружинин. Писания. С. 432, 704; рукописи БАН, собр. Дружинина № 155(191) (нач. XIX в.) и № 465(494) (XVIII в.).
[126] См.: Рукопись ГБЛ, собр. Рогожского кладбища № 667, л. 394—416.
[127] Второй сборник: ГБЛ, собр. Барсова № 200, л. 219—238, включающий то же слово и датируемый серединой XIX в., представляет позднюю старообрядческую традицию, однако генетически он близок к сборнику ГБЛ, Рогожское собр. № 667.
[128] Отличительной особенностью таких «вариантов» является отсутствие номеров, под которыми слова Спиридона Потемкина всегда включались в состав «Книги», а также текстуальные различия в «докнижных» и «книжных» заголовках этих слов, как мы видели это на примере процитированного нами заголовка 2-го слова.
[129] См.: Материалы I. С. 324—325.
[130] Там же. С. 327.
[131] Там же. С. 325, примеч. 1; С. 327, примеч. 3.
[132] Там же. С. 341.
[133] Описание РО БАН. С. 12—18.
[134] См.: Белокуров. Арсений Суханов. С. XVI, № 15; С. 25—114, 130—182. Автор отмечает, что составителем добавлений к «Прениям» 1665 г. был москвич. Список «Прений» в старообрядческой редакции с добавлениями 1665 г., датируемый 70—80-ми гг. XVII в., хранится в ГБЛ, собр. Рогожского кладбища № 518. Список имеет (в конце сочинения) заверку протопопа Аввакума в сопровождении пометы: «Сие списано священнодиякона Феодора с его руки все».
[135] Материалы I. С. 400—401.
[136] Материалы VI. С. XVII.
[137] Материалы VII. С. 183.
[138] Там же. С. 183.
[139] Материалы I. С. 424.

[140] Там же. С. 78—79.
[141] Там же. С. 79.
[142] Материалы VI. С. 79—89.
[143] Это списки: ИРЛИ, собр. Перетца № 287; ГБЛ, собр. Егорова № 1727; ГПБ, собр. Титова № 1523; ГИМ, собр. Вахрамеева № 481, условно относимые к 1-му и 2-му видам 2-й редакции «Книги».
[144] Лишь в одной рукописи: БАН, собр. Каликина № 77 — это Послание находится в составе «Книги» Спиридона Потемкина 1-й редакции.
[145] Этот вид 2-й редакции относится к числу наиболее распространенных и не случайно, очевидно, был выбран старообрядцами для подготовки гектографированного издания памятника в начале XX в. См.: ИРЛИ, Северодвинское собр. № 350.
[146] Сопоставительные таблицы редакций и видов «Книги» приведены в ст.: Бубнов. Спиридон Потемкин. С. 345—363.
[147] Так, к примеру, древнейший список 2-й редакции (БАН, собр. Дружинина № 34(54)) датируется 20—30-ми гг. XVIII в. и принадлежит к 1-му виду 2-й редакции «Книги».
[148] Как, например, списки БАН: собр. Дружинина № 977(240), 750(795) и 36(56), созданные на Лексе в начале XIX в., причем рукопись № 750(795) является копией с рукописи № 977(240), списанной с нее «лист в лист».
[149] Материалы VII. С. XXVIII, 260.
[150] Там же. С. XXVI—XXIX, 386—416.
[151] Там же. С. 412.
[152] «Книгой» считал свой сборник и сам Авраамий. В предисловии к нему он писал: «помощию преблагаго Бога сочинися книга в сия лютая времена. . .» (Материалы VII. С. 6).
[153] Это послание под названием «Вопрос и ответ старца Авраамия» известно в двух списках: хлудовском, который Н. И. Субботин получил из Архангельска от А. И. Лилова (XVII в.) и макарьевском. Изд.: Материалы VII. С. 386—416. Цитата на С. 388.
[154] О сборнике инока Авраамия «Щит веры» см.: Материалы VII. С. V—XXX. Издание текста на с. 1—258.
[155] «Обличение на Никона». С. 133—178.
[156] Материалы VII. С. V—XII.
[157] Там же. С. XI.
[158] Там же. С. XI—XIII.
[159] Материалы VII. С. 259—416. При издании Челобитной Н. И. Субботин использовал для подведения разночтений также список МДА (бывший К. И. Невоструева).
[160] Там же. С. XXVIII.
[161] Там же.
[162] Смирнов. Внутренние вопросы. С. LXXI.
[163] Материалы VII. С. XXVIII.
[164] Там же. С. 268.
[165] Замысловский. Челобитная Авраамия. С. 1—129.
[166] Материалы VII. С. 386—416.
[167] Дружинин. Писания. С. 31—33.
[168] Это сочинение издано П. С. Смирновым по списку ГПБ, собр. Погодина № 1552 (Смирнов. Внутренние вопросы. Приложение. С. 8—16).
[169] Описание РО БАН. С. 105.
[170] Там же. С. 203—204.
[171] Алексеева М. Ю., Амосов А. А., Морозов В. В. Археографические поиски и находки 1979 г. Приложение: Рукописное собрание Каргополь-

ского краеведческого музея // Книготорговое и библиотечное дело в России в XVII — первой половине XIX в. Л., 1981. С. 155. № 19(20).

[172] Это сочинение издано Н. И. Субботиным по списку ЦНБ АН Украины, собр. Макария № 34 с разночтениями по рукописи ГИМ, собр. Хлудова № 273 (Материалы VII. С. 417—426). См. также: Замысловский. Челобитная Авраамия. С. 11—19 (по рукописи собр. Макария № 34).

[173] Описание РО БАН. С. 83.

[174] Отчет имп. Публичной библиотеки за 1886 г. СПб., 1887. С. 62.

[175] Ундольский Н. В. Славяно-русские рукописи В. М. Ундольского, описанные самим составителем и бывшим владельцем собрания. М., 1870. С. 96.

[176] Смирнов. Внутренние вопросы. CLXXII.

[177] Описание рукописей кн. Павла Петровича Вяземского. СПб., 1902. С. 215—216 (сборник конца XVIII — начала XIX в.).

[178] Памятники письменности в музеях Вологодской области. С. 235—238 (сборник 60-х гг. XVIII в.).

[179] Дружинин. Писания. С. 9, № 26. Изд.: Памятники. Стб. 771—784.

[180] Дружинин. Писания. С. 275, № 8. Изд.: Материалы VI. С. 261—268.

[181] Дружинин. Писания. С. 7—8, № 22. Изд.: Материалы V. 217—223; Памятники. Стб. 821—830.

[182] Дружинин. Писания. С. 295, № 53. Изд.: Материалы VII. С. 234—241.

[183] Изд.: Материалы V. С. 117—118, а также: Памятники. Стб. 703—706. Текст «Записки» по Вологодскому списку издан Н. Ю. Бубновым. (См.: Бубнов. Записка. С. 428—431).

[184] Материалы VII. С. 242—244.

[185] Изд.: Материалы VIII. С. 244—249. Эта статья, по наблюдению издателя, большей своей частью вошла в состав Челобитной Авраамия к царю Алексею Михайловичу.

[186] Дружинин. Писания. С. 35—36, № 8. Изд.: Смирнов. Внутренние вопросы. С. 8—16.

[187] Материалы VII. С. V—VII. С. 234—244. В 3-м предисловии к сборнику Авраамий пишет, что его «Книга сочинися во 176 году» (т. е. с 1 сентября 1667 г. по 1 сентября 1668 г.). Это утверждение можно относить, однако, лишь к первым 33-м главам сборника. Остальные главы, начиная с 34-й, не указаны в «Оглавлении» и были присоединены к сборнику позднее — в 1668—1669 гг. Н. И. Субботин сделал справедливый вывод о том, что в окончательном виде сборник Авраамия сформировался «не ранее 1669 г.». Нам известны три списка сборника в ГИМ: Синодальное собр. № 641 (посл. треть XVII в.); собр. Уварова 1, № 501/805 (конец XVII в.); собр. Хлудова (прил. 2-е) № 97 (3-я четв. XVIII в.).

[188] Памятники. С. LII.

[189] Описание РО БАН. С. 51—53. Список неполон из-за утраты листов с текстом из середины Послания. Сборник имеет особый, своего рода «универсальный» состав и включает ряд сочинений, созданных старообрядческими писателями в 1667—1682 гг. в Москве, Пустозерске и Соловецком монастыре.

[190] Памятники. Стб. 771; Дружинин. Писания. С. 19—20, № 60.

[191] Описание РО БАН. С. 212.

[192] Памятники. Стб. 785—795.

[193] Дружинин. Писания. С. 19, № 60.

[194] Демкова. Неизвестные тексты. С. 218, 233—234.
[195] Памятники. Стб. 795.
[196] Материалы VI. С. 261—268.
[197] Смирнов. Внутренние вопросы. С. LXVI—LXVII.
[198] К тому же П. С. Смирнов указывая, что Послание было создано после пустозерской «казни» (14 апреля 1670 г.) противоречит самому себе, называя более раннюю датировку произведения.
[199] Бороздин. Протопоп Аввакум, 1900. С. 34—38. Прилож. № 14 (в издании: СПб., 1898, С. 44—48. Прил. № 15). См. также «Христианское чтение», 1888, т. 1. С. 761.
[200] Текст в конце Послания, по наблюдениям А. К. Бороздина, близок к «Посланию к некоему Ионе» протопопа Аввакума. См.: Бороздин. Протопоп Аввакум, 1900. С. 37. Прилож. № 14, примеч. 1. См. также: с. 19—27. Прил. № 10 («Послание к некоему Ионе»).
[201] В сходном положении, помимо дьякона Федора, находились бывший глава старообрядческой оппозиции Григорий Неронов и его ближайший помощник инок Феоктист, сочинения которых, также без указания имен авторов, были включены Авраамием в сборник «Щит веры». Возможно, что старообрядческие лидеры решили притворно принять покаяние перед Собором 1666—1667 гг. под влиянием архимандрита Никанора, поступившего точно также и обосновавшего свой поступок в «Сказании о новых книгах» тем, что решение «новоизложенного нынешнего Собора... порочны и непотребны», так как противоречат решениям Стоглавного Собора 1551 г., ибо, согласно Кормчей книге, святые отцы «таковаго Собора... примати и слушати ево ни в чем не повелевают и Собором ево не нарицают, яко же и проклятия их нынешнего отнюдь... нам боятися не велят». Сказание о новых книгах. Л. 67 об. — 68.
[202] Помимо названного списка, Послание встречается еще в 15 списках разнообразного состава сборников, что свидетельствует о большой популярности сочинения у старообрядцев. Наиболее ранние по времени списки Послания относятся к концу XVII — началу XVIII в. Это рукописи: ГИМ, собр. Хлудова № 149 (доп.), л. 54—56 об.; ГПБ, О. XVII, № 37; ГБЛ, Рогожское собр. № 307. Некоторые из списков этого памятника восходят, видимо, к архиву пустозерских узников. Таков, к примеру, сборник БАН, собр. Дружинина № 348(397), содержащий послания Аввакума к разным адресатам (см.: Описание РО БАН. С. 191—192). Еще более обширные сборники посланий Аввакума и других его сочинений сохранились от второй половины XVIII и XIX вв. Это как бы «полные собрания сочинений» этого автора, составленные его почитателями-старообрядцами, а порою и миссионерами-церковниками для нужд антираскольничьей миссионерской деятельности. Таковы, например, сборники, по которым интересующее нас Послание было издано Н. И. Субботиным (ЦНБ АН УССР, собр. Макария № 58, л. 156 об. — 162) и П. С. Смирновым (ГБЛ, Музейное собр. № 2548, л. 67 об. — 70).
[203] Материалы VII. С. 234—241.
[204] Там же. С. XXI—XXII. Можно отметить, что в это время в Москве еще не было известно о низвержении турками с патриарших престолов Паисия Александрийского и Макария Антиохийского за их самовольную отлучку в Москву. Между тем в сочинении об этом сообщается. Следовательно, это сочинение написано позже названной даты и не Аввакумом, находившимся с октября 1667 г. в пустозерской ссылке, куда вышеупомянутые известия дошли, очевидно, еще позже.
[205] Бубнов. Книга раннего старообрядчества... С. 36.
[206] Изд. по рукописи: ГИМ, Синодальное собр. № 641 (Материалы

V. С. 114—118; Памятники. Стб. 703—706).

[207] Бубнов. Записка. Прил. 3. С. 428—431 (публикация текста Записки по Вологодскому списку «Поучения»).

[208] Демкова. Житие Аввакума. С. 117.

[209] Материалы VII. С. 217—220.

[210] Там же. С. 5.

[211] Демкова. Житие Аввакума. С. 125.

[212] Материалы VII. С. 248.

[213] Материалы VI. С. XXVI—XXVII.

[214] Там же. С. 299, 300.

[215] Материалы VII. С. 248.

[216] Материалы VI. С. 300.

[217] Смирнов. Внутренние вопросы. С. LXXI—LXXIV. Прил. 2. С. 008—016 (по рукоп. ГПБ, собр. Погодина № 1552, л. 59—75).

[218] Материалы VIII. С. 365—370.

[219] Смирнов. Внутренние вопросы. С. LXXII.

[220] ЦГАДА, ф. 181, оп. 5, № 434/893, л. 291 об. — 298 (сборник 70-х гг. XVII в.). См.: Кузнецова В. С. Повесть о мучении... С. 206—215.

[221] Согласно предложенной В. С. Кузнецовой классификации списков, текст памятника в рукописи ЦГАДА относится к редакции А (архаичной), встречающейся в сборниках без «конвоя» старообрядческих сочинений, тогда как тексту в редакции Б сопутствуют сочинения дьякона Федора Иванова: «Повесть об Аввакуме, Лазаре и Епифании», «Прение с Афанасием Иконийским о сложении перст». К этой же редакции относится и список Повести из сборника ГИМ, собр. Хлудова № 273, положенный в основу публикации Н. И. Субботина, а также текст Повести, изданный старообрядцами в Супрасльском сборнике 1789 г. Подобное деление списков Повести на две редакции, на наш взгляд, неправомерно, поскольку список ЦГАДА не содержит никаких смысловых разночтений с прочими списками этого памятника, а также с опубликованными текстами Повести.

[222] Смирнов. Внутренние вопросы. С. XCII—XCIII.

[223] Александр Б. Описание. Ч. 1. С. 28—29; Из истории русского раскола: Дьякон Федор, его сочинения и учение // Православный собеседник. 1859. Ч. 2. С. 326—327.

[224] Так, на вопрос царя (17 февраля 1669 г.): «Коего града жители есте и что ваши имена наречены?», Петр и Евдоким отвечают: «Мы, государь, люди Бога истиннаго и Господа животворящего людие, а града настоящего не имеем, но грядущего взыскуем...» (ГПБ, собр. Вяземского Q. I № 53, л. 63—63 об.). Ср. ответ Авраамия на допросе у архиереев (6 февраля 1670 г.): «Коего града рождение твое и кто суть сродники твои по плоти?» — «Града настоящего не имею, но грядущего взыскую; а о мире глаголати не хощу — уже мертв мирови» (Материалы VII. С. 388).

[225] Включение в сборник Поучение сочинения дьякона Федора анонимно, без упоминания его имени, является косвенным свидетельством того, что названные сочинения создавались еще до февраля 1668 г., когда Федор еще считался «отступником от истинной веры» и потому, возможно, не подписывал своих писаний.

[226] ГПБ, собр. Вяземского Q. I № 53, л. 16 об.

[227] Там же. Л. 16 об.

[228] Там же. Л. 28 об.

[229] Там же. Л. 21 об. — 22.

[230] Там же. Л. 27.
[231] Там же. Л. 35.
[232] Там же. Л. 37 об. — 38.
[233] Там же. Л. 38 об.
[234] Там же. Л. 42.
[235] Именно для дьякона Федора характерно знание и частое употребление в его сочинениях названия «аллилуйи» по-гречески: «докса си феос».
[236] ГПБ, обр. Вяземского Q. I, № 53, л. 48 об.
[237] Там же. Л. 55 об.
[238] Там же. Л. 58 об.
[239] Там же. Л. 61 об. — 62.
[240] Эта мысль легла впоследствии в основу мировоззрения старообрядческой секты странников или бегунов, считавших, что в «последние времена» спасутся лишь «малые некии, крыющиеся в пустынях и горах».
[241] ГПБ, собр. Вяземкого Q. I, № 53, л. 67 об. — 68. См.: Кузнецова В. С. Повесть... С. 213—215, примеч. 24—25.
[242] Материалы VII. С. 234—235.
[243] Материалы VI. С. 306.
[244] ГПБ, собр. Вяземского Q. 53, л. 70 об.
[245] Описание РО БАН. С. 12—18.
[246] Лопарев Х. Описание рукописей имп. Общества любителей древней письменности. СПб., 1899. Т. 3. С. 83—84.
[247] Это сочинение мы находим в рукописях БАН, содержащих также основной текст «Прения»: 33.17.6 (50—60-е гг. XVIII в.), собр. Дружинина № 106(137) (90-е гг. XVIII в.) и 644(684) (конец XVIII в.), собр. Каликина № 168 (первая четв. XIX в.). См.: Описание РО БАН. С. 87—88, 167—170, 182—188, 212—214.
[248] Это сочинение находится в рукописях БАН: 33.17.6 (50-е — 60-е гг. XVIII в.) и собр. Дружинина № 6(13) (2-я пол. XIX в.). См.: Описание РО БАН. С. 87—88, 240—243.
[249] Это «Послание» Авраамия к боярыне Морозовой во 2-й сокращенной редакции и его же «Послание о латинском кресте». См.: БАН, собр. Дружинина № 260(307) (XVIII в., 4-я четв.); Описание РО БАН. С. 179—182.
[250] Имеется в рукописях БАН: собр. Дружинина № 106(137) и собр. Каликина № 168. См.: Описание РО БАН. С. 167—170 и 212—214.
[251] Сборник «Прение» вошел также и состав Супрасльского сборника, напечатанного старообрядцами в 1789 г.
[252] Дружинин. Писания. С. 272—273, № 4. Изд.: Материалы VI. С. XIV—XVI, 49—59 (по рукописи ГИМ, собр. Хлудова № 273, л. 182—189, XVIII в. с разночтениями по Супрасльскому сборнику).
[253] Дружинин. Писания. С. 272, № 3. Изд.: Материалы VI. С. 45—49 (по рукописи ГИМ, собр. Хлудова № 273 с разночтениями по рукописи собр. Хлудова № 257 и по Супрасльскому сборнику).
[254] Смирнов. Внутренние вопросы. С. XCI—XCII.
[255] Материалы VII. С. 217—220.
[256] Материалы VI. С. 223.
[257] Дружинин. Писания. С. 276—277, № 14 (атрибутировано дьякону Федору Иванову).
[258] Там же, изд.: Материалы VI. С. 302—309; Кузнецова В. С. Повесть о мучении... С. 206—215.
[259] Цитируем название сочинения по рукописи БАН, 33.17.6,

л. 191 об. — 199 (XVIII в., 50—60-е гг.), в которой имеется весь текст сборника «Прение», а также Челобитная Авраамия царю Алексею Михайловичу (см. Описание РО БАН. С. 87—88). Имеется это сочинение вместе с циклом «Прение» в рукописях БАН, собр. Дружинина № 644(684) (XVIII в., кон.) (см.: Описание РО БАН. С. 182—188) и собр. Каликина № 168 (XIX в., 1-я четв.) (см.: Описание РО БАН. С. 212—214).

260 Описание РО БАН. С. 116.

261 Петров. Описание. Вып. 1. С. 247—248.

262 См.: Дружинин. Писания. С. 276—277, № 14 (атрибутировано дьякону Федору). Изд.: Материалы VI. С. 302—309 (атрибутировано дьякону Федору); Бубнов Н. Ю. Повесть о соловецком слуге Кондратии // Устные и письменные традиции в духовной культуре Севера: Межвуз. сб. науч. тр. Сыктывкар, 1989. С. 186—192.

263 Еще один список этого сочинения имеется в рукописи ГБЛ, Горьковское собр. № 47, л. 30 об. — 31 (кон. XVII — нач. XVIII в.).

264 Пасха в 1671 г. приходилась на 23 апреля.

265 Вряд ли Кондратия держали на цепи со стулом много месяцев. Кроме того, как известно, сам Авраамий был казнен в апреле 1672 г.

266 Памятники. Стб. 833.

267 Материалы VII. С. 410, 411.

268 Дружинин. Писания. С. 35—36, № 8; Изд.: Материалы VIII. С. 365—369; Смирнов. Внутренние вопросы. Прил. 2. С. 8—16.

269 Рукопись 4°, написанная скорописью на 57 л. С л. 34 довольно небрежный и неразборчивый скорописный почерк меняется на красивую каллиграфическую скоропись опытного писца.

270 Материалы VI. С. XVII.

271 Эта приписка имеется во многих списках сочинения, в том числе в рукописи ГИМ, собр. Хлудова № 260, по которой его издал Н. И. Субботин (Материалы VI. С. 60—79).

272 Известия об этом событии сохранились также в предисловии к «Увету духовному», изданному патриархом Иоакимом в 1682 г., в «Записках» А. Матвеева, «Записках» С. Медведева и в Третьем послании сибирского и тобольского митрополита Игнатия (гл. 44—47).

273 См.: Макарий (Булгаков М. П.) История русского раскола, известного под именем старообрядчества. СПб., 1855.

274 Александр Б. Описание. Ч. 1. С. 38—64.

275 Там же. С. 59.

276 Там же.

277 Там же. С. 61.

278 Описание сборника см.: Александр Б. Описание. Ч. 1. С. 38, примеч. 45.

279 История Саввы Романова. Тихонравов. Летописи. С. 111—148.

280 Макарий. История... С. 219.

281 Дружинин. Писания. С. 242—243. Здесь зафиксировано семь списков «Истории», относящихся к разным ее редакциям.

282 Описание РО БАН. С. 51.

283 Там же. С. 227—228.

284 Отсутствие заголовков присуще большинству старообрядческих сочинений в редакциях XVII в.

285 Описание РО БАН. С. 221.

286 См.: Бубнов Н. Ю. Из библиотеки белокриницких митрополитов // Памятники культуры. Новые открытия. 1974. М., 1975. С. 157—161.

287 Макарий. История... С. 219, примеч. 401.

288 Описание РО БАН. С. 208—209.

[289] См.: ГБЛ, собр. Барсова № 153, л. 157 об. — 183 об. (2-я пол. XVIII в.) и ГИМ, собр. Хлудова № 357, л. 1—42 (кон. XIX — нач. XX в.). Последний список — лицевой, украшенный семью миниатюрами. См.: Попов. Описание рукописей А. И. Хлудова.

[290] Описание РО БАН. С. 230.

[291] Там же. С. 217.

[292] Там же. С. 245.

[293] «История» Саввы Романова. С. 141.

[294] Там же. С. 142.

[295] Бубнов. «Сказание о новых книгах». С. 112—133.

[295а] Рукопись БАН, 45.6.3, л. 74 об. Уточнение названия города принадлежит Андрею Денисову.

[296] «История» Саввы Романова. С. 142.

[297] Данный раздел работы опубликован: Бубнов Н. Ю. «История о вере и челобитная о стрельцах» Саввы Романова и ее литературные источники // Книга в России до середины XIX в. Л., 1990. С. 53—61.

ПРИМЕЧАНИЯ К ГЛАВЕ IV

[1] См.: Бубнов. «Сказание о новых книгах». С. 112—133.

[2] Материалы III. С. 7.

[3] Там же. С. 3—6.

[4] Там же. С. 6—12.

[5] Никольский. Сочинения Герасима Фирсова. С. XII—XVI.

[6] Сборник в 4°, начинающийся «Историей о отцах и страдальцах соловецких». Супрасль (1789 г.), л. 92 об. — 154 об.

[7] Там же, л. 94. Сочинение издано также в кн.: Никольский. Сочинения. С 147—196.

[8] Никольский. Сочинения Герасима Фирсова. С. XX—XXXVI. См. также: Чумичева О. В. Археографический обзор сочинений Герасима Фирсова и его автографов // Христианство и церковь в России феодального периода. (Материалы). Новосибирск, 1989. С. 59—76.

[9] Как показал Н. К. Никольский, помимо старопечатных книг Герасим Фирсов пользовался такими соловецкими рукописями, как Кормчая в списке 1519 г., «Пандекты» Никона Черногорца, книгами, включающими слова и поучения Василия Великого, Дионисия Ареопагита, Петра Дамаскина, Максима Грека (см.: Никольский. Сочинения Герасима Фирсова. С. 145—224). Вызванный в Москву, Герасим Фирсов принес покаяние на соборе 12 июля 1666 г.; умер в ссылке в Иосифо-Волоколамском монастыре в том же году.

[10] В феврале 1663 г. соловецкий поп Геронтий в письме к строителю Иосифу писал: «И самому тебе, государю, ведомо, что у нас ни у кого служебников новых нет — все в Денежной казне: по чему нам по новому служить?» (Материалы III. С. 37).

[11] События в Соловецком монастыре накануне его осады подробно описаны в кн.: Сырцов И. Я. Возмущение соловецких монахов-старообрядцев в XVII веке. Кострома, 1888. См. также: Чумичева О. В. Новые материалы по истории Соловецкого восстания (1666—1671 гг.) // Публицистика и исторические сочинения периода феодализма. Сб. научн. трудов. Новосибирск, 1989. С. 58—76.

[12] Материалы V. С. XX.

[13] Классификация соловецких челобитных и их издание см.: Материалы III. С. 44—276.

[14] Там же. С. 208—211.

[15] Издана по этому списку: Материалы III. С. 208—211. Полный пе-

речень сохранившихся списков см.: Чумичева. Соловецкое восстание. С. 344—345.

[16] Рукопись ЦГАДА, ГА XXVII. Б. 14, № 6. Изд. в кн.: Барсков. Памятники. С. 27, 283—289. Полный перечень сохранившихся списков см.: Чумичева. Соовецкое восстание. С. 345—352.

[17] Рукопись ГИМ, Синодальное собр. № 641. Изд. в кн.: Материалы III. С. 208—211, 297—309. О сборнике «Христианоопасный щит веры» по рукописи Синод. собр. № 641 см.: Материалы VII. С. XXIII—XXIV.

[18] Крижанич Юрий. Обличение на Соловечскую челобитну (Изд. А. Башкирова по рукоп. Синодальной библиотеки № 889). ЧОИДР, 1883, кн. 2(165), раздел 2. М., 1883.

[19] Рукопись БАН. Собр. текущих поступлений № 418. См.: Описание РО БАН. С. 55—59.

[20] Материалы III. С. 215—216, 270; Барсков. Памятники. С. 283—289. Новейший материал на эту тему см.: Чумичева О. В. «Ответ вкратце Соловецкого монастыря» и Пятая соловецкая челобитная (Взаимоотношения текстов) // Исследования по истории литературы и общественного сознания феодальной России. Новосибирск, 1992. С. 59—69.

[21] Дружинин. Писания. С. 416, № 631 и 632.

[22] Бубнов. Сказание о новых книгах. С. 112—133. Впервые это предположение было высказано Н. С. Демковой (Сарафановой). См.: Сарафанова Н. С. Неизданное сочинение протопопа Аввакума // ТОДРЛ. Т. XVI. М., — Л., 1960. С. 257.

[23] Игнатий. Истина. С. 221—292; Описание рукописей Соловецкого монастыря. Части 1—3.

[24] Чумичева. Соловецкое восстание. С. 38—47, 342—343, 361—362.

[25] См.: Дружинин. Писания, № 289. Здесь названы три списка этого сочинения: ГБЛ, собр. Ундольского I № 1257 (нач. XIX в.) и два списка БАН: собр. Дружинина № 19(34) (XVIII в., только 1-я часть) и собр. Дружинина № 20(35) (XVIII в.). Кроме рукописей, указанных О. В. Чумичевой, назовем рукопись БАН: собр. Дружинина № 812(856) (XIX в.). А. Т. Шашков, рассмотревший сочинение по рукописи УРГУ, Курганское собр. № 17р/555 (1829 г.), назвал ее «расширенным вариантом Соловецкой челобитной... сочинением, написанным во время Соловецкого восстания». См.: Шашков А. Т. «Обличение на Соловецкую челобитную» Юрия Крижанича и споры XVII в. вокруг наследия Максима Грека // Сибирское источниковедение и археография. Новосибирск, 1980. С. 61—66.

[25a] См.: Чумичева О. В. «Ответ вкратце Соловецкого монастыря» и Пятая соловецкая челобитная (Взаимоотношение текстов // Исследования по истории литературы и общественного сознания феодальной России. Новосибирск, 1992. С. 59—69.

[26] Бубнов. Неизвестная челобитная. С. 92—113.

[27] Смирнов. Внутренние вопросы, 1898. С. LXXXI.

[28] Евфросин. Отразительное писание. С. 26

[29] Рукопись ГПБ, Соловецкое собр. № 2122; Изд.: Смирнов. Внутренние вопросы. С. CXXIII, 045—047.

[30] Бубнов. Неизвестная челобитная. С. 107—114.

[31] Демкова Н. С. Из истории ранней старообрядческой литературы. IV. «Исповедание» Игнатия Соловецкого (1682 г.) и отклики современников на разгром Соловецкого монастыря царскими войсками в 1676 г. // ТОДРЛ. Л., 1983. Т. XXXVII. С. 318—325.

[32] Бубнов. Писатели-старобрядцы. С. 36—51.

[33] Никольский. Сочинения Герасима Фирсова. С. XIV—XV, 145—196.

[34] Описание РО БАН. С. 55—59. Полный перечень редакций и списков Послания приведен в статье: Чумичева О. В. Археографический обзор сочинений Герасима Фирсова и его автографов // Христианство и церковь в России феодального периода (Материалы). Новосибирск, 1989. С. 59—76.

[35] Там же. С. 51—53.

[36] Титов А. А. Рукописи славянские и русские, принадлежащие И. А. Вахрамееву. М., 1889. Т. 2. С. 120.

[37] Описание РО БАН. С. 18—23. Полный перечень списков «Сказания» см.: Чумичева. Соловецкое восстание. Прилож. 1. С. 343.

[38] Протасьева Т. В. Описание рукописей Синодального собрания (не вошедших в описание А. В. Горского и К. И. Невоструева). М., 1878. Ч. 2. С. 72. Полный перечень списков Четвертой соловецкой челобитной см.: Чумичева. Соловецкое восстание. Прилож. 1. С. 344—345.

[39] Там же.

[40] Горский, Невоструев. Описание. Отд. 2. С. 388—389. Изд.: Крижанич Юрий. Обличение... С. 79—168.

[41] Описание РО БАН. С. 33—34.

[42] Там же. С. 35—36.

[43] Там же. С. 41—47.

[44] Там же. С. 47—51.

[45] Чумичева. Соловецкое восстание. С. 38—47, 342—343, 361—362. Полный перечень редакций и списков Пятой соловецкой челобитной см. там же. Прил. I. С. 345—355.

[46] Описание РО БАН. С. 106—109.

[47] Изд.: Смирнов. Внутренние вопросы. С. 16—18.

[48] Там же. С. 045—047.

[49] Описание РО БАН. С. 80—85; Изд.: Бубнов. Неизвестная челобитная. С. 107—112.

[50] Малышев. Усть-Цилемские сборники. С. 23—24; Изд.: Бубнов. Неизвестная челобитная. С. 112—114.

[51] Изд.: Демкова Н. С. «Исповедание» Игнатия Соловецкого... С. 321—324. Полный перечень списков сочинений Игнатия Соловецкого см.: Чумичева. Соловецкое восстание. Прил. 1. С. 355—356.

[52] Крижанич Юрий. Обличение. С. I—XI, 81—167.

[53] Игнатий. Истина. С. 26—29.

[54] Дружинин. Писания. С. 416.

[55] Материалы III. С. 289—290.

[56] Барсов. Новые материалы. С. 50.

[57] Материалы III. С. 217, 277 и 282.

[58] Макарий (Булгаков М. П.). История русской церкви. СПб., 1883. Т. 12. С. 10.

[59] Барсков. Памятники. С. 286.

[60] См.: Материалы III. С. 213—216; Барсков. Памятники. С. 286—287.

[61] Материалы III. С. 200.

[62] Там же. С. 270.

[63] Там же. С. 215—216.

[64] Барсков. Памятники. С. 287.

[65] Чумичева. Соловецкое восстание. С. 345—352, прил. 1 (приведены сведения о 96 списках Челобитной).

[66] Материалы III. С. 213—216; Крижанич Юрий. Обличение... С. I—XI, 81—167.

[67] Барсков. Памятники. С. 12—27, 283—289.

[68] Титов А. А. Рукописи славянские и русские, принадлежащие И. А. Вахрамееву. М., 1892. Т. 2. С. 120.

[69] Попов. Описание рукописей А. И. Хлудова. С. 623.

[70] Яцимирский А. И. Опись старинных славянских и русских рукописей собрания П. И. Щукина. М., 1896. Т. 1. С. 138—139.

[71] См.: Дружинин. Писания. С. 416, № 631 и 632. Еще один список сочинения (ГПБ, собр. Н. М. Михайловского Q. 173 (XVIII в., 1-я четв.)) был найден Н. С. Демковой. См.: Неизданное сочинение протопопа Аввакума // ТОДРЛ. т. XVI. М., — Л., 1960. С. 267—269.

[72] Описание РО БАН. С. 51—53.

[73] Там же. С. 121—122.

[74] Этот список любезно указан мне О. В. Чумичевой.

[75] Описание РО БАН. С. 18—23.

[76] Описание РО БАН. С. 18—23.

[77] Позднее сборник находился у архиепископа Псковского и Изборского Варлаама (Леницкого, архиеп. с 1732 по 1738 г.), который в 1735 г. переслал его в Новгород к Феофану Прокоповичу; в 1857 г. сборник принадлежал академику В. В. Вельяминову-Зернову, а в конце века вместе с библиотекой последнего попал в БАН.

[78] Воспроизведение почерка Никанора в рукописи, а также писцовой записи Геронтия (ошиб.: Никанора) см.: Бубнов. «Сказание о новых книгах». С. 121—125, рис. 1—3.

[79] Смирнов С. Историческое описание Саввино-Сторожевского монастыря. М., 1846. С. 30.

[80] Сырцов И. Я. Возмущение... С. 288.

[81] Акты, собранные в библиотеках... № 215. С. 298—299.

[82] Кукушкина М. В. Монастырские библиотеки. С. 97, рис. 20, 21. См. также: Описание. Т. 2. С. 524, № 653/838.

[83] Подробный перечень глав сборника, с учетом изменений, сделанных Никанором в их названиях, см.: Описание РО БАН. С. 20—23.

[84] Бубнов. Сказание о новых книгах. С. 112—133.

[85] Чумичева. Соловецкое восстание. С. 39—45, 361—362.

[86] Там же. С. 44.

[87] Бубнов. Сказание о новых книгах. С. 126—128.

[88] Материалы III. С. 208—311.

[89] См.: Описание РО БАН. С. 106—109.

[90] См.: Дружинин. Писания. С. 459—460, № 837.

[91] Там же. С. 459, № 836.

[92] Там же. С. 267—268, № 2.

[93] Там же. С. 268, № 3. Изд.: Материалы III. С. 311—316.

[94] Как, например, рукопись ГБЛ, собр. Барсова № 760 (сер. XVIII в.), содержащая также Челобитную инока Авраамия царю Алексею Михайловичу.

[95] Следует, однако, учитывать, что некоторые ссылки на источники в «Сказании» не являются оригинальными и заимствованы вместе с основным текстом некоторых глав из других старообрядческих сочинений.

[96] Описание рукописей Соловецкого монастыря.

[97] Кукушкина. Монастырские библиотеки. С. 169—171, табл. 10.

[98] Материалы III. С. 149.

[99] Указать в данном случае точно расположение текста в издании не представляется возможным, так как составитель называет тексты молитв, изъятых из Служебника и отсутствующих в его издании 1655 г.

[100] В этой связи любопытно свидетельство жившего в ссылке в Тобольске подъяка Федора Трофимова (Материалы IV. С. 288).

101 БАН, 16.7.21, л. 122—122 об.
102 Там же. Л. 100 об. — 101.
103 Как, например, при ссылках на «Беседы апостольские» (Киев, 1623) — книгу, имеющую постолбцовую пагинацию.
104 ГПБ, Соловецкое собр. № 864/974. См.: Описание. Ч. 2, № 672/864.
105 Там же. № 53/1520. См.: Описание. Ч. 2, № 439/53.
106 Там же. № 51/1510. См.: Описание. Ч. 2, № 437/51.
107 Там же. № 1024/1133. См.: Описание. Ч. 3, № 704/1024.
108 Там же. № 1020/1129. См.: Описание. Ч. 3, № 708/1020.
109 Там же. № 1085/1194. См.: Описание. Ч. 3, № 725/1085.
110 Там же. № 233. См.: Описание. Ч. 2, № 511/233.
111 Там же. № 77. См.: Описание. Ч. 1, № 314/77.
112 Там же. № 476/495. См.: Описание. Ч. 2, № 415/476.
113 См.: Описание. Ч. 1, № 398/85.
114 БАН, Соловецкое собр. № 11.
115 ГПБ, Соловецкое собр. № 40. См.: Описание. Ч. 2, № 666/40.
116 Там же. № 1017/1126, 1016/1125. См.: Описание. Ч. 3, № 701/1017, 702/1016.
117 Игнатий. Истина. Прил. 2-е. С. 256, № 123—128.
118 ГПБ, Соловецкое собр. № 329. См.: Описание. Ч. 3, № 305/329.
119 Белокуров С. А. Библиотека и архив... № 152—153.
120 Игнатий. Истина. С. 265, № 204.
121 ГПБ, Соловецкое собр. № 205. См.: Описание. Т. 2, № 508/205.
122 ГПБ, Соловецкое собр. № 838/948. Там же № 653/838.
123 БАН, 16.7.21, л. 157—165, гл. 79.
124 Там же, л. 165—170 об., гл. 80. См. также: Иванов А. И. Литературное наследие Максима Грека. Л., 1969. С. 43 («Псалтырь с краткими толкованиями и некоторыми библейскими песнями»).
125 БАН, 16.7.21, л. 181—186, гл. 83. См. также: Иванов А. И. Литературное наследние... С. 124, № 158 («Слово о том...»).
126 БАН, 16.7.21, л. 186—190 об., гл. 83.
127 Там же, л. 190 об. — 197 об., гл. 84. См. также: Иванов А. И. Литературное наследие... С. 120—122, № 152 («Слово противу тщащихся...» с дополнением к нему).
128 Синицына Н. В. Максим Грек в России. М., 1977, С. 244, 265.
129 Там же. С. 265—267, № 1.
130 Там же. С. 267—268, № 2.
131 Там же. С. 268—269, № 3.
132 А. Т. Шашков пользовался поздней (XVIII в.) старообрядческой переделкой «Сказания», описанной нами выше, по рукописи УРГУ, Курганское собр. № 17р/555. См.: Шашков А. Т. «Обличение на Соловецкую челобитную...» С. 60—66.
133 Белокуров С. А. О библиотеке московских государей в XVI столетии. М., 1898. С. CCCXIII—CCCXIV.
134 Langeler A. J. Maksim Grek, buzantijn en humanist in Rusland. Ein onderzoek naar enkele van zijn bronnen en denkbeelden. Amsterdam, 1986. G. 8—9; см.: Буланин Д. М. Голландская диссертация о литературном наследии Максима Грека // Русская литература. 1987. № 1. С. 227.
135 Описание. Ч. 1, № 14/741.
136 Там же. № 13/753.
137 Подробный список источников «Сказания о новых книгах» мы приводим в работе: Бубнов. Работа книжников. С. 49—58.

138 См.: Смирнов. Внутренние вопросы. Приложение. С. 045—047.
139 Евфросин. Отразительное писание. С. 25—28.
140 Там же. С. 26.
141 Смирнов. Внутренние вопросы. Прил. С. 16—18.
142 Бубнов. Неизвестная челобитная. С. 92—114.
143 Демкова Н. С. «Исповедание» Игнатия Соловецкого... С. 318—324.
144 Так, соловецкое «Сказание о новых книгах» содержит «правильное», с точки зрения его составителей, толкование «титлы» (см. гл. 1 «О трисоставном кресте Христове и о крыже»). Об особом внимании соловецких книжников к этой теме свидетельствует 1-я редакторская вставка в эту часть текста Никаноровского сборника, содержащая дополнительную аргументацию в пользу принятой на Соловках формы написания «титлы».
145 Текст Челобитной дьякона Игнатия Соловецкого царю Федору Алексеевичу опубликован нами в статье: Бубнов. Неизвестная челобитная. С. 92—114.
146 Смирнов. Внутренние вопросы... С. 16.
147 Евфросин. Отразительное писание... С. 25—26.
148 См.: Дружинин. Писания. С. 175.
149 Там же. С. 175.
150 Там же. С. 176, № 3.
151 Малышев. Усть-Цилемские сборники... С. 75.
152 Описание РО БАН. С. 176—177.
153 Там же. С. 174—175.
154 Бубнов Н. Ю. и Копанев А. И. Отчет об археографической экспедиции Библиотеки АН СССР 1965 г. // Материалы и сообщения по фондам отдела рукописной и редкой книги БАН СССР. М., Л., 1966, С. 200 и 203, № 20.
155 Бубнов. Неизвестная челобитная. С. 107—111.
156 Описание РО БАН. С. 80—85.
157 Имя писца Кучеполдского сборника было установлено нами благодаря помощи А. И. Плигузова, отождествившего основной почерк этой рукописи с одним из почерков рукописи БАН: собр. Каликина № 65, имеющей запись писца Ануфрия. Однако по мнению А. И. Плигузова Ануфрий был москвичем.
158 См.: Бубнов Н. Ю. Рукописная и печатная книжность карельскаго Поморья (по итогам археографической поездки 1980 г.). Прилож. 3 // Книга и библиотеки в России в XIV — первой половине XIX в. Л., 1982, С. 159—162.
159 Материалы III. № LXIV. С. 444.

ПРИМЕЧАНИЯ К ГЛАВЕ V

1 Симбирский протопоп Никифор умер в конце 1668 или в начале 1669 г., и узников снова стало четверо. См.: Барсков. Памятники. С. 32, сн. 293.
2 См.: Робинсон. Жизнеописания; Демкова. Житие Аввакума.
3 См.: Кукушкина М. В. Книгописная школа Афанасия архиепископа Холмогорского и Важеского // Вспомогательные исторические дисциплины, III, Л., 1970 [вып.] 3. С. 108—130.
4 См. об этом: Бубнов Н. Ю. Книга раннего стаообрядчества // Книговедение и его задачи в свете актуальных проблем советского книжного дела: (Тез. 2-й Всесоюз. науч. конф. по проблемам книговедения). М.,

1974. С. 34—37.

[5] Робинсон. Жизнеописания. С. 169. О написании «Ответа православных» в два приема — в Москве и в Пустозерске см. также: Барсков. Памятники. С. 323.

[6] См.: Дружинин. Пустозерский сборник. С. 15—16.

[7] БАН, собр. Дружинина № 746(790), л. 86 об.

[8] Малышев В. И. Три неизвестных сочинения протопопа Аввакума // Докл. и сообщ. Филол. ин-т Л., 1951. Вып. 3. С. 262.

[9] Там же.

[10] Там же. С. 263.

[11] Пустозерский сборник. С. 256.

[12] Материалы VI. С. 192. Любопытно, что не хватало бумаги для письма и у врага старообрядцев — бывшего патриарха Никона, также находившегося в эти годы в заключении. В письме к царю Никон писал: «О бумаге и чернилах, господа ради, никово не истяжи — своя с Москвы» (Барсков. Памятники. С. 104).

[13] Перечень пустозерских рукописей, известных в настоящее время, и основной литературы о них // Пустозерский сборник. Приложение. С. 252—260.

[14] Там же. С. 255—260.

[15] Мы не учитываем указанный Н. С. Демковой в «Перечне» под № 6 документ: автограф письма дьякона Федора жене Аввакума Анастасии Марковне, посланного на Мезень 1 сентября 1669 г.

[16] Еще два списка тех же сочинений (Первая и Пятая челобитные Аввакума царю Алексею Михайловичу) сохранились в автографах в виде столбцов, посылавшихся царю.

[17] Описание РО БАН. С. 30—33.

[18] Памятники. Стб. 685—688; Демкова. Житие Аввакума. С. 49—57.

[19] Описание РО БАН. С. 23—28.

[20] Малышев В. И. Новые поступления в собрание древнерусских рукописей Пушкинского дома // Русская литература. 1969. № 2. С. 123—124.

[21] Описание РО БАН. С. 23—28.

[22] Там же. С. 28—30.

[23] Там же. С. 23—28.

[24] Там же. С. 30—33.

[25] Там же. С. 36—38.

[26] Там же. С. 30—33.

[27] Там же. С. 23—28.

[28] Там же. С. 51—53.

[29] Там же. С. 23—28.

[30] Там же. С. 51—53.

[31] Там же. С. 51—53.

[32] Там же. С. 36—38.

[33] Там же. С. 23—28.

[34] Там же. С. 23—28.

[35] Пустозерский сборник. С. 256—257, № 2; См. также: Памятники. С. XLVIII—XLIX, стб. 723—730.

[36] Описание РО БАН. С. 30—33.

[37] Там же. С. 23—28.

[38] Там же. С. 28—30.

[39] Пустозерский сборник. С. 257—258, № 7.

[40] Малышев В. И. Новые поступления... С. 123—124.

[41] Описание РО БАН. С. 23—28.

[42] Бударагин В. П. Новый автограф жития Епифания // Памятники культуры. Новые открытия. М., 1975. С. 79—82. С воспроизведением автографа Епифания (на С. 81).

[43] Описание РО БАН. С. 23—28.

[44] Малышев. Усть-Цилемские сборники. С. 58—59.

[45] Описание РО БАН. С. 51—53.

[46] Пустозерский сборник. С. 254, № 5.

[47] Малышев. Усть-Цилемские сборники. С. 58—59.

[48] Описание РО БАН. С. 30—33.

[49] Там же. С. 51—53.

[50] Барсков. Памятники. С. 317—319.

[51] Кудрявцев И. М. Сборник XVII в. С. 148—212.

[52] Описание РО БАН. С. 23—28.

[53] Там же. С. 28—30.

[54] Малышев. Усть-Цилемские сборники. С. 58—59.

[55] Описание РО БАН. С. 30—33.

[56] Там же. С. 39—41.

[57] Там же. С. 23—28.

[58] Там же. С. 28—30.

[59] Малышев. Усть-Цилемские сборники. С. 58—59.

[60] Материалы VIII. С. XVII—XIX, 204—353; Бороздин. Протопоп Аввакум, 1900. Прил. 28. С. 119—123; Беляева О. К. Полемические сборники и сочинения старообрядцев дьяконовского согласия (некоторые предварительные замечания) // Христианство и церковь в России феодального периода: (Материалы). Новосибирск, 1989. С. 211—226.

[61] Перечень глав этой компиляции по списку БАН, собр. Дружинина № 197(237), датируемого 90-ми гг. XVIII в. см.: Описание РО БАН. С. 170—174. Еще один список: КАЗДА № 1989 (местонахождение которого ныне неизвестно) указывает А. К. Бороздин (Бороздин. Протопоп Аввакум, 1900. С. XII—XV).

[62] Эта книга издана Н. И. Субботиным неполностью по списку ГИМ, собр. Хлудова № 257 (XVIII в.) (Материалы VI. С. 269—298); по списку А. В. Горского с подведением разночтений по списку ГИМ, собр. Хлудова № 257 (Там же. С. 315—334); по списку ГИМ, собр. Уварова № 905 (Материалы VIII. С. 354—360).

[63] Житие Аввакума, 1960. С. 354—360.

[64] В послесловии «Книги» имя автора названо в криптограмме: «диаконъ Феодоръ». См.: БАН, собр. Дружинина № 746(790), л. 84.

[65] Так, в списке ГИМ, собр. Хлудова № 257 сочинение озаглавлено: «Сказание священнопротопопа Аввакума и иерея Лазаря и диакона Феодора и инока Епифания страдальцев сожженных о исповедании православныя веры и о церковных догматех, преданных от святых апостол и святых отец. Обличение на богомерзких скверных и безбожных еретиков и отступников и ложных учителей» (Материалы VI. С. XXV).

[66] Барсков. Памятники. С. 67—70.

[67] Кудрявцев. Сборник. С. 148.

[68] Описание РО БАН. С. 23—28.

[69] БАН, собр. Дружинина № 746(790), л. 1 об. — 2 об.

[70] Там же. Л. 37.

[71] Там же. Л. 37 об.

[72] Имя автора (диаконъ Феодоръ) имеется в списке БАН, собр. Дружинина № 746(790) и в списке ГИМ, собр. Хлудова № 282. По списку В. Г. Дружинина приводим числовую криптограмму: «чтый да разумеет звание трудившагося в численных: двести пятьдесят ко осмим.

В чине же священнослужения в численных же: сто пятьдесят к пяти в словенском диалекте» (л. 84).

[73] Смирнов. Внутренние вопросы. С. LXIV—LXV.

[74] Материалы VI. С. 269—298.

[75] Описание РО БАН. С. 23—30.

[76] Дружинин. Писания. С. 218, № 13. Изд.: Перетц. Слухи и толки. С. 123—190.

[77] То же. С. 219, № 15. Изд.: Перетц. Слухи и толки. С. 164—165.

[78] То же. С. 219, № 16. Изд.: Перетц. Слухи и толки. С. 165.

[79] То же. С. 219, № 17. Изд.: Перетц. Слухи и толки. С. 165—166.

[80] Дружинин. Писания. С. 219, № 18; Изд.: Перетц. Слухи и толки. С. 174—175.

[81] Изд.: Перетц. Слухи и толки. С. 175—176.

[82] Там же. С. 167—168.

[83] Там же. С. 176.

[84] Материалы VI. С. XXVI—XXVII, 299—302.

[85] Изд.: Перетц. Слухи и толки. С. 164—176.

[86] Материалы VI. С. XXVI—XXVII.

[87] Смирнов. Внутренние вопросы. С. XCII, примеч. 160.

[88] Изд.: Перетц. Слухи и толки. С. 123—163.

[89] Дружинин. Писания. С. 218—219.

[90] Бубнов Н. Ю. Сказания и повести о патриархе Никоне / Древнерусские повести и сказания. // ТОДРЛ. Л., 1988. Т. XLI. С. 142—145.

[91] Материалы IV. С. 223—284.

[92] Дружинин. Пустозерский сборник. С. 8.

[93] Там же. С. 8—11.

[94] Барсков. Памятники. С. 206.

[95] Дружинин. Пустозерский сборник. С. 8—11; Я. Л. Барсков, также не располагавший списками с полным текстом предисловия к этим челобитным, предполагал, что «сказки» попа Лазаря были помечены 21 февраля 178 (1670) г. «при переписке или по разсылке с Мезени» (Барсков. Памятники. С. 321). В списках памятника, использованных в издании Н. И. Субботина, это предисловие также отсутствует (см.: Материалы I. С. 223—284).

[96] См.: Тихонравов. Летописи. Автобиография Аввакума. С. 117—173.

[97] Подробное описание сборника см.: Описание РО БАН. С. 23—28.

[98] Пустозерский сборник.

[99] Там же. С. 162—163.

[100] Бударагин В. П. Новый автограф Жития Епифания // Памятники культуры. Новые открытия. М., 1975. С. 79—82.

[101] Памятники.

[102] Житие Аввакума. 1960.

[103] Pascal P. La vie de l'archiprêtre Avvakum... 1960.

[104] Робинсон. Жизнеописания.

[105] Румянцева В. С. О датировке краткой редакции Жития протопопа Аввакума // Вестн. Моск. ун-та. Сер. истории 1969. № 6. С. 64—65.

[106] Демкова. Житие Аввакума.

[107] Румянцева В. С. Житие протопопа Аввакума как исторический источник... М., 1971. С. 18—21.

[108] Демкова. Житие Аввакума. С. 67—106; Демкова. История создания Пустозерского сборника Заволоко и текстологические проблемы его изучения // Пустозерский сборник. С. 162—210.

[109] Малышев В. И. Заметка о рукописных списках Жития протопопа

Аввакума // ТОДРЛ. М.; Л., 1951. Т. VIII. С. 381—382. Текст списка издан: Житие Аввакума, 1960. С. 305—343.

[110] Бубнов. Записка. С. 428—431. «Записка» в редакции инока Авраамия издана в кн.: Памятники литературы. С. 402—403. 659—660.

[111] Румянцева В. С. Житие протопопа Аввакума... С. 11.

[112] Дробленкова Н. Ф. Ранняя редакция Жития Епифания // ТОДРЛ. Л., 1974. Т. XXIX. С. 223—242.

[113] Издано: Памятники. Стб. 651—684 — по рукописи БАН, собр. Дружинина № 746(790) с подведением разночтений по рукописи собр. Дружинина № 1022(387); см. также: Пустозерский сборник. С. 92—112.

[114] Пустозерский сборник. С. 179, 180.

[115] Там же. С. 179—185.

[116] Памятники. Стб. 401—406.

[117] Там же. Стб. 394.

[118] Там же. Стб. 591.

[119] Материалы VI. С. 94—137.

[120] Памятники. Стб. 582.

[121] Там же. С. XXXVI—XLI, стб. 577—650.

[122] Там же. Стб. 599.

[123] Описание РО БАН. С. 30—32.

[124] Изд.: Памятники. Стб. 685—688. Конец сочинения по списку БАН, 45.6.7 опубликован в кн.: Описание РО БАН. С. 32.

[125] Описание РО БАН. С. 32. Сочинение опубликовано в кн.: Материалы I. С. 60—78.

[126] П. С. Смирнов называет 9 известных ему списков этого сочинения (Смирнов. Внутренние вопросы. С. LXXXI—LXXXII. В. Г. Дружинину было известно уже 20 списков сочинения (Дружинин. Писания. С. 281, 382—383, № 472). Нами выявлено еще 9 списков этого сочинения, относящихся к XVIII—XIX вв.

[127] Калайдович К., Строев П. Обстоятельное описание славяно-российских рукописей... библиотеки графа Ф. Толстого. М., 1825. Отд. II, № 386. С. 517. Рукопись ГПБ, Q. I № 345.

[128] Кроме того, Н. И. Субботин приписывал авторство этого сочинения известному московскому «расколоучителю» игумену Феоктисту, а А. К. Бороздин, впервые издавший сочинение по списку ГПБ, — протопопу Аввакуму. (Бороздин. Протопоп Аввакум, 1898. С. 112—116; Приложение. С. 10—19).

[129] Смирнов. Внутренние вопросы. С. LXXXI—LXXXII; Приложение. С. 19—34.

[130] Там же. С. LXXXV.

[131] Об этом свидетельствует и наличие в рукописной традиции отдельных списков этого Послания, например: БАН, Казачье собр. № 34 (40-е гг. XIX в.). Сочинение в этом списке содержит вставки из других сочинений об Антихристе и толкования отдельных положений Послания. См.: Описание РО БАН. С. 226—227.

[132] 11 из этих списков подробно описаны: Описание РО БАН. С. 100—102, 112—113, 122—126, 163—167, 176—177, 226—227, 230, 231—236, 237—239, 240—243.

[133] Бубнов Н. Ю., Мартынов И. Ф. Археографические экспедиции Библиотеки АН СССР 1969— и 1970 гг. // Сб. ст. и материалов БАН СССР по книговедению. Л., 1973. (вып.) 3. С. 477, № 36(2); Описание РО БАН. С. 100—102 (рукопись БАН, Вятское собр. № 2).

[134] Бубнов, Демкова. Вновь найденное послание. С. 127—150.

[135] Материалы VI. С. 83.

[136] Там же. С. 79—89.
[137] Смирнов. Внутренние вопросы. С. LXVII, примеч. 98.
[138] Собр. Лукьянова № 49 (50-е гг. XVIII в.). Описание РО БАН. С. 87; Каргопольское собр. № 191 (60-е гг. XVIII в.). Там же. С. 111; Вятское собр. № 2 (60-е гг. XVIII в.). Там же. С. 101; собр. Дружинина № 188(228) (60—70-е гг. XVIII в.). Там же. С. 131; собр. Археографической комиссии № 219(368) (2-я пол. XIX в.). Там же. С. 240.
[139] Описание РО БАН. С. 212—214.
[140] Криптограмма гласит: «Имя писавшего сие: от девятаго числа на пятое, от пятаго на седмьдесятое; от седмьдесятого на четвертое и паки на седмьдесятое. От седмьдесятого же на пятое (так! — вместо «сотое» — Н. Б.). Еденица еденицею и десяторица пяториц и двоица двоицею и паки десяторица десяториц и пяториц совершается осмицею» (Феодоръ, Андреи).
[141] Памятники. С. XXXII—XXXVI, стб. 425—574.
[142] Малышев В. И. Отчет о командировке в село Усть-Цильму Коми АССР // ТОДРЛ. М.; Л., 1949. Т. VII. С. 475, № 10.
[143] Малышев В. И. Старейший список «Книги толкований и нравоучений» протопопа Аввакума // От «Слова о полку Игореве» до «Тихого Дона»: Сб. ст. к 90-летию Н. К. Пиксанова. Л., 1969; см. также: Пустозерский сборник. С. 255—256 (библиография). Издание «Книги» см.: Демкова Н. С., Сесейкина И. В. Старейший (Печерский) список «Книги толкований и нравоучений» Аввакума, найденный В. И. Малышевым // Древлехранилище Пушкинского Дома: Материалы и исслед. Л., 1990. С. 73—146.
[144] Описание РО БАН. С. 36—38.
[145] Материалы VI. С. 90—250. Отрывки из «Послания» изданы М. Б. Плюхановой в кн.: Пустозерская проза. С. 222—257, 355—362.
[146] Там же. С. XIX.
[147] Смирнов. Внутренние вопросы. С. LXX. По нашим данным дата смерти еп. Александра — 17 декабря 1678 г. (Бубнов Н. Ю. Александр епископ Вятский и Великопермский. / Писатели и поэты XVII в. // ТОДРЛ. Л., 1990. Т. XLII. С. 14—17).
[148] Н. И. Субботин использовал следующие рукописи: ГИМ, собр. Хлудова № 259 и собр. Уварова 1. № 123 и 636; ГПБ, собр. Погодина № 1256 и КАЗДА № 1992 (см.: Материалы VI. С. XIX—XXV). Рукопись КАЗДА № 1992, ныне утраченная, сохранилась в копии, снятой на стеклографе (БАН, собр. Ареографической комиссии № 219(368)). См. Описание РО БАН. С. 239—240.
[149] Смирнов. Внутренние вопросы. С. LXVIII—LXX.
[150] Описание РО БАН. С. 102—104.
[151] Там же. С. 144—147.
[152] Там же. С. 160—162.
[153] Титова Л. В. Послание дьякона Федора сыну Максиму // Христианство и церковь в России феодального периода. Новосибирск, 1989. С. 87—135.
[154] Описание РО БАН. С. 103.
[155] Полный текст этого отрывка издан в кн.: Описание РО БАН. С. 103.
[156] Кудрявцев. Сборник XVII в. С. 148—212.
[157] Барсков. Памятники. С. 68—69, 323 (на табл. VII фотовоспроизведение письма Аввакума к семье). См. также: Пустозерский сборник. С. 255, № 6.
[158] Малышев. Усть-Целемские сборники. С. 58—59.

[159] См.: Описание РО БАН. С. 36—38, № 3.

[160] Помимо перечисленных сочинений, в рукопись, переписанную одним почерком, вошли: «Поучение ко упивающимся хмельного пития...» и «Поучение о воскресении общем всея вселенные», помещенные в начале кодекса. Рукопись находилась в Игнатьевой пустыни.

[161] Дружинин. Пустозерский сборник. С. 1—25; Описание РО БАН, № 2. Текст «Записки» очевидца о «казни» Лазря, Федора и Епифания и «Записки» о посте узников в 1671 г. см.: Памятники литературы. С. 404—406, 660—661.

[162] Барсков. Памятники. С. 68.

[163] Там же. С. 53—67, 317—322 (фотовоспроизведение л. 2 и 3 на табл. V и VI).

[164] Там же. С. 53—67 (издание Челобитной патриарху Иоасафу), 317—322 (комментарий); Пустозерский сборник. Приложение. С. 254—255, № 5.

[165] Дружинин. Пустозерский сборник. С. 1—25; Описание РО БАН. № 12.

[166] Малышев. Усть-Цилемские сборники. С. 58—59.

[167] Описание РО БАН. № 12.

[168] См.: Робинсон. Жизнеописания. С. 139—178 — текст Жития Аввакума по списку БАН, собр. Дружинина № 746(790); С. 179—202 — текст Жития Епифания по спискам БАН, собр. Дружинина № 746(790) и 246(291). См. также: Памятники литературы. С. 351—397 — текст Жития Аввакума по списку БАН, собр. Дружинина № 746(790); С. 310—336 — текст Жития Епифания по списку ИРЛИ, оп. 24, № 43.

[169] См.: Бударагин В. П. Новый автограф жития Епифания // Памятники культуры. Новые открытия. Ежегодник 1974. М., 1975. С. 79—82.

[170] Пустозерский сборник. С. 254. См. также: Памятники литературы. С. 116—130, 165—190, 310—336, 625—632; Пустозерская проза. С. 38—94, 174—204.

[171] Изд.: Памятники. Стб. 651—684.

[172] Пустозерский сборник. С. 92—112 (текст), 179—185 (исследование).

[173] Памятники. Стб. XXXVI — XLI.

[174] Там же. Стб. 577—650.

[175] См. об этом: Памятники. С. XXXVIII.

[176] Сборник описан: Бубнов, Демкова. Вновь найденное послание. С. 127—150.

[177] Описание РО БАН, № 4.

[178] Бубнов, Демкова. Вновь найденное послание. С. 127—150.

[179] Бубнов Н. Ю. Ответ протопопа Аввакума духовному сыну (1676 г.) и его иллюстрированный протограф // ТОДРЛ. Л., 1985. Т. XXXVI. С. 260—266.

[180] См.: Покровский Н. Н. Устюжский список «Возвещения от сына духовного ко отцу духовному» // ТОДРЛ. Л., 1981 Т. XXXVI. С. 151—153.

[181] Материалы VI. С. 79—89.

[182] Описание РО БАН. С. 87.

[183] Там же. С. 212—214.

[184] См.: Пустозерский сборник. С. 255; Малышев. Старейший список. С. 266—273. Текст сочинения издан по этой рукописи: Демкова Н. С., Сесейкина И. В. Старейший (Печерский) список «Книги толкований и нравоучений» Аввакума... С. 73—146.

[185] Бычков И. А. Каталог собрания славяно-русских рукописей

П. Д. Богданова. СПб., 1893. Вып. 2. С. 1—3. Изд. по этому списку: Памятники. С. XXXII—XXXVI, стб. 425—576.

[186] Древних списков этой книги не сохранилось. Сочинение издано Н. И. Субботиным по списку собр. Хлудова № 259 (Материалы VI. С. 90—261).

[187] Описание РО БАН. С. 102—104. Отрывки Послания изданы по этой рукописи в кн.: Памятники литературы. С. 491—502, 684—686.

[188] Описание РО БАН. С. 100—102.

[189] Смирнов. Внутренние вопросы. Приложение. С. 19—34, № 4 (издание текста).

[190] Большая часть настоящего раздела работы опубликована: Бубнов. Рукописное наследие. С. 69—84.

[191] Памятники. С. XIX—XXXII (исследование); стб. 241—424 (публикация).

[192] Житие Аввакума, 1960. С. 380—397 (коммент. А. С. Елеонской); То же. Иркутск, 1979. С. 290—302. Той же позиции придерживались многие старые исследователи (Александр Бровкович, Н. И. Субботин, А. К. Бороздин, Я. Л. Барсков), с которыми полемизировал в своем исследовании П. С. Смирнов.

[193] «Книга бесед» полностью издавалась дважды. Издание Н. И. Субботина было осуществлено по списку: Киев. ЦНБ, собр. Макария № 59 и 58 (XIX в.) с частичным использованием отдельных «бесед» по спискам ГИМ: собр. Хлудова № 257 (XIX в.) и № 273 (XVIII в., утрачен) и из библиотеки Е. В. Барсова (без номера). См.: Материалы V. С. 287—388. Издание П. С. Смирнова осуществлено по списку ГПБ, Q. I № 1059 (собр. Богданова) с использованием отдельных бесед и подведения разночтений по спискам: БАН, собр. Дружинина № 467/496 (XVIII в.); ГБЛ, Рогожское собр. № 304/770 (XVIII в., утрачен) и Музейное собр. № 2548 (XIX в.).

[194] Подробное описание и датировку сборника *Ак* см.: Описание РО БАН. С. 30—33; см. также: Бубнов. «Книга бесед». С. 17—31.

[195] Бубнов. Демкова. Вновь найденное послание. С. 127—150.

[196] Рисунок «Истинного креста Христова», возможно, скопирован с автографа Аввакума или инока Епифания, который, как известно, нарисовал сходные по виду кресты в двух пустозерских сборниках: БАН и ИРЛИ. См.: Пустозерский сборник, л. 164 об. (список ИРЛИ).

[197] Памятники. Стб. 685—688. По наблюдениям Н. С. Демковой, «Гимна о пресвятой Богородице» предваряет, как правило, в рукописях редакции Б-1 и Б-2 Жития протопопа Аввакума и датируется исследователями 1673 г. (Демкова. Житие Аввакума. С. 49—57).

[198] Памятники. Стб. 731—741.

[199] Материалы VI. С. 60—78.

[200] Памятники. Стб. 863—866. С. LIX—LXII.

[201] Там же. Стб. 476—477.

[202] Материалы V. С. 205; Памятники. Стб. 569.

[203] Житие Аввакума. С. 425; Смирнов. Внутренние вопросы. С. LIII. Здесь автор датирует «Послание» временем «не ранее 17 февраля 1672 г». (смерть патриарха Иоасафа II). См.: Материалы V. С. 212.

[204] См. рукописи БАН: собр. Дружинина № 23(39), 59(83), 203(244), 526(557), 644(684), 775(818).

[205] См. списки БАН: собр. Дружинина № 188(228), собр. текущих поступлений № 415.

[206] Памятники. С. XXIII—XXIV.

[207] Смирнов. Внутренние вопросы. С. LXI; Памятники. С. XXX—XXXI.

[208] Памятники, Стб. 395.
[209] Там же. Стб. 393.
[210] Там же. Стб. 401.
[211] Там же. С. XXX. В приведенном высказывании П. С. Смирнова заключено явное противоречие. Как представляется, надписание термином «книга» небольших сочинений, принадлежащих «отцам-основателям» старообрядчества, было усвоено и широко практиковалось старообрядцами же в XVIII в.
[212] Памятники. Стб. 395.
[213] Там же. Стб. 591.
[214] Материалы VI. С. 94—137.
[215] Памятники. Стб. 582.
[216] Смирнов. Внутренние вопросы. С. LXI.
[217] Памятники. С. XXXI.
[218] Назовем списки БАН, собр. Дружинина № 467(496); ГПБ, собр. Вяземского О. I. № 170; ГБЛ, Рогожское собр. № 304/770, собр. Егорова № 1366.
[219] Памятники. Стб. 424; С. XXXI—XXXII.
[220] Списки этой редакции в БАН: собр. Дружинина № 188(228) и 644(684), собр. текущих поступлений № 415; в ГИМ: собр. Хлудова № 257, а также рукопись Тверского исторического архива, оп. 3, № 2.
[221] Эти беседы датируются временем, предшествующим смерти рязанского митрополита Илариона, последовавшей 6 июня 1673 г., так как содержат обращение к нему как к живому. Кроме того, косвенное указание на год написания содержится в беседе 3. Это упоминание о набеге турок на Русь — событии, относимом П. С. Смирновым к 1671 г.
[222] Эта беседа известна лишь по единственному списку: ГБЛ, Рогожское собр. № 304/770, изданному в Памятниках (С. XXVI. Стб. 303—330).
[223] Эту беседу П. С. Смирнов датирует лишь на основании имеющихся в ее тексте упоминаний о догматических спорах Аввакума с дьяконом Федором.
[224] Она основана на высказывании Аввакума о себе: «аз, Аввакум... 22 лета плаваю и так и сяк, мучим от вас, никониан...», что дает, считая со времени начала преследований старообрядцев в августе 1653 г., названную здесь дату.
[225] Памятники. Стб. 244.
[226] Там же. С. XXIII. В списках БАН: собр. Дружинина № 23(39) и № 775(818), включающих краткую редакцию «Книги», читаем: «самъ пять с четырмя нагими же», свидетельствующее о том, что составитель этой редакции сочинения правильно прочел «темное место» своего оригинала.
[227] Барсков. Памятники. С. 32, 293—294.
[228] «Вопрошение» впервые упоминается в перечне состава сборника *Сд* в обзоре В. И. Малышева. Сочинения протопопа Аввакума в Древлехранилище Пушкинского Дома АН СССР // ТОДРЛ. Л., 1974. Т. XXIX. С. 334.
[229] Соловецкий монастырь после семи с половиной лет осады был взят штурмом 22 января 1676 г., царь Алексей Михайлович умер через неделю — вечером 29 января.
[230] Здесь и далее текст «Возвещения» цитируется нами по списку *Ак*, изданному в приложении к ст.: Бубнов, Демкова. Вновь найденное послание. С. 127—150.
[231] Известие о том, что Аввакума царь Алексей Михайлович «звал

в духовники», содержится в Житии (Памятники. Стб. 45, 120, 194), и достоверность его теперь подтверждается.

[232] Дело о патриархе Никоне. СПб., 1897. С. 341—360; См. также: Соловьев С. М. История России с древнейших времен. М., 1962. Кн. VII. С. 193—194 и примеч. 190 на с. 358.

[233] Материалы III. С. 444.

[234] Малышев В. И. Новые материалы о протопопе Аввакуме // ТОДРЛ. М.; Л., 1965. Т. XXI. С. 330.

[235] БАН, 45.6.7 — составная рукопись, в 8°, 189 л., писана тремя полууставными почерками, переплет — доски в черной коже с одной ременной застежкой посредине.

[236] Первый почерк — мелкий полуустав (л. 1—10), второй — более крупный полуустав (л. 10 об. — 13).

[237] Сборник описан в кн.: Описание РО БАН С. 30—32.

[238] Древлехранилище ИРЛИ, Северодвинское собр. № 65. Старообрядческий сборник — конволют середины XVIII в. в 8°, 488 л., написан неровным полууставом несколькими почерками. В настоящее время сборник реставрирован, переплет новый.

[239] В состав подборки входят: «История о взятии Соловецкого монастыря» Семена Денисова (1722 г.), Пятая соловецкая челобитная (1667 г.) «Послание об антихристе», Послание инока Авраамия к боярыне Морозовой, старообрядческое сочинение 60-х гг. XVII в.: «Беседа духовная от Писания по прошению другов духовных», старообрядческое сочинение о кресте, «Поучение вкратце от божественного писания», «Кирила Иерусалимского знамение 11» (об Антихристе).

[240] Именно об этом тексте В. И. Малышев писал, что он «возможно и не принадлежит Аввакуму, хотя местами стиль напоминает его собственный» (Малышев В. И. Сочинения протопопа Аввакума... (ТОДРЛ, т. XXIX. С. 334).

[241] См.: Каменцева Е. И. Русская хронология. М., 1974.

[242] Придворный врач царя Алексея Михайловича англичанин Самуил Коллинс писал другу в Лондон в 1671 г.: «Смерть тому, кто перескажет слова, говоренные во дворце царском... О происшествиях двора никто не смеет сказать ни слова...» (Коллинс С. Нынешнее состояние России, изложенное в письме другу, жительствующему в Лондоне. М., 1846. С. 36).

[243] Напомним, что этот афоризм, восходящий к Библии (кн. Товита XII, 7), был весьма популярен в сочинениях старообрядцев: он использовался дьяконом Федором в «Сказании об Аввакуме, Лазаре и Епифании», Аввакумом в «Житии» (ред. Б, Прянишниковский список). См.: Демкова. Житие Аввакума. С. 126.

[244] См.: Посольство Кунрада-фан-Кленка к царям Алексею Михайловичу и Федору Алексеевичу. СПб., 1900. С. 433—434.

[245] Само слово «умертвие» стилистически не нейтрально, оно вызывает представление о неблагостной смерти царя, это не «успение» и не «преставление».

[246] Архимандрит Никанор исполнял обязанности царского духовника в бытность его архимандритом Саввино-Сторожевского монастыря, куда царь Алексей Михайлович с семьей часто приезжал на богомолье. См.: Смирнов С. Историческое описание Саввино-Сторожевского монастыря. М., 1846. С. 62.

[247] Этот рассказ дьякона Федора вошел в его «Послание сыну Максиму» (датируется концом 1678 — началом 1679 г.) (Материалы VI. С. 219—220; см. также: Смирнов. Внутренние вопросы. С. CLXX). Су-

ществуют специальная выборка из посланий Федора: «Сказание о нечестивых царех иконоборцех, како исторжены быша душа их, и телеса истлевша нужною, смертию зело страшно», в которую также включен этот рассказ (Материалы VI. С. 313—314).

[248] Бубнов, Демкова. Возвещение. С. 143.

[249] Материалы VI. С. 220.

[250] Там же. С. 220—221.

[251] Бубнов, Демкова. Возвещение. С. 147.

[252] В рукописи далее оставлено место для двух слов, по-видимому: «царя Алексея».

[253] Житие протопопа Аввакума, 1960. С. 254—255.

[254] Отметим здесь, что список *Сд* дает разночтение: «под мечь скълонили». Совпадение чтения в *Ак* и «Послании» Аввакума означает первоначальность чтения в *Ак* и вторичность в *Сд*.

[255] В Челобитной Игнатия Соловецкого царю Федору Алексеевичу, написанной 5 октября 1676 г., названо то же количество погибших соловецких монахов: мучение же святых страстотерпец, новых исповедников соловецких... коликъства же их 300 и множае, инии же глаголют пять сот». По-видимому, Игнатий к осени 1676 г. имел сходную с полученной Аввакумом информацию. См.: Бубнов. Неизвестная Челобитная. С. 104, 111.

[256] См. комментарий Н. С. Сарафановой-Демковой к «Посланию» в кн.: Житие Аввакума, 1960. С. 434.

[257] Демкова. Неизвестные тексты. С. 228.

[258] Над склепом патриарха Никона в Воскресенском монастыре была сделана «тумба, украшенная медными веригами весом в 15 фунтов, которые Никон всю свою жизнь носил на себе» (Аполлос, архим. Начертание жития и деяний Никона, патриарха Московского и всея России. М., 1845. С. 91).

[259] Памятники. Стб. 804.

[260] Текст «Возвещения» занимает в рукописи *Ак* л. 1—8 об., написанные мелким полууставом. На л. 8 об. — 13 находится Ответ на «Возвещение», принадлежащий Аввакуму. До л. 10 этот Ответ, не имеющий особого заголовка, написан тем же почерком, что и текст «Возвещения», и заканчивается словом «аминь». С л. 10 об. почерк рукописи меняется на крупный полуустав.

[261] Напомним также, что толкование от «горних» в свете «Откровения» Иоанна Богослова было обещано автором Ответа в самом начале «Послания».

[262] См.: Памятники. Стб. 5 и др.

[263] Бороздин. Протопоп Аввакум, 1900. Приложение. С. 33—34. Текст, изданный А. К. Бороздиным, тщательно отредактирован переписчиком в духе осторожной, но целенаправленной правки стиля Аввакума (устранено опасное упоминание имени царя, исключены вульгаризмы, уточнены имена и др.). Таким образом, вновь найденный список этого фрагмента восстанавливает подлинный текст Аввакума.

[264] Материалы V. С. 224—230.

[265] См. об этом: Смирнов. Внутренние вопросы. С. LXIV, примеч. 94.

[266] Коллективный характер Послания подчеркнут в его названии: «Список с епистолии великих отцов и страдальцев за истинную соборную и апостольскую церковь ис Пустозерской темницы» (такое название сочинения есть в ряде его списков, в том числе и в списке из сборника *Ак*).

[267] Материалы VI. С. 66.

[268] Барсков. Памятники. С. 66—67.

[269] Памятники. Стб. 259.

[270] Там же. Стб. 939.
[271] Материалы V. С. 224.

ПРИМЕЧАНИЯ К ГЛАВЕ VI

[1] Перечень глав «Сказания» по списку БАН 16.7.21 см.: Описание РО БАН. С. 20—23, по списку БАН 45.6.3. Там же. С. 52. Названия главам даны составителями уже в первоначальной редакции сочинения. Составитель 2-й редакции лишь несколько уточнил эти названия и пронумеровал главы.

[2] Бубнов. Работа книжников. С. 37—58.

[3] Здесь и далее в скобках даются ссылки на листы «Сказания» по рукописи БАН 45.6.3.

[4] ГПБ, Соловецкое собр. № 13—21.

[5] Игнатий. Истина. Прилож. 2-е. С. 261, № 85.

[6] Описание рукописей Соловецкого монастыря, находящихся в библиотеке Казанской духовной академии. Т. 1. Казань, 1881, № 398/85. Рукопись хранится в БАН, Соловецкое собр. № 11.

[7] Белокуров С. А. Библиотека и архив Соловецкого монастыря после осады (1676 г.) СПб., 1887. № 152—153.

[8] Игнатий. Истина. С. 265, № 204.

[9] ГПБ, Соловецкое собр. № 205. См.: Описание, т. 2, № 508/205.

[10] ГПБ, Соловецкое собр. № 838/948. См.: Описание, т. 2, № 653/838.

[11] ГПБ, Соловецкое собр. № 97—101. См.: Описание, т. 1, № 286/101, 287/97, 288/100, 289/98, 290/99.

[12] ГПБ, Соловецкое собр. № 168. См.: Описание, т. 1, № 187/168. Книга Ефрема Сирина «Паренесис», изданная в 1647 г. по заказу «ревнителей древлецерковного благочестия» была очень популярна у старообрядцев. Эту книгу Стефан Вонифатьев в том же году подарил протопопу Аввакуму (см.: Памятники, стб. 67). Эта же книга была обнаружена в двух экземплярах у вязниковских «церковных мятежников» в 1665 г. (ЦГАДА, ГА. XXVII, дело № 258, часть VI, л. 7—9). См. Румянцева В. С. Народное антицерковное движение в России в XVII в. М., 1986. С. 186.

[13] ГПБ, Соловецкое собр. № 514/533. См.: Описание, т. 2, № 631/514.

[14] ГПБ, Соловецкое собр. № 513—532. См.: Описание. т. 2, № 632/513.

[15] ГПБ, Соловецкое собр. № 175. См.: Описание, т. 2, № 556/175.

[16] Описание, т. 2, № 557—561 и др.

[17] ГПБ, Соловецкое собр. № 258. См.: Описание, т. 1, № 349/258.

[18] Белокуров С. А. Библиотека и архив. . ., № 351—352.

[19] ГПБ, Соловецкое собр. № 259. См.: Описание, т. 1, № 182/259.

[20] ГПБ, Соловецкое собр. № 260. См.: Описание, т. 1, № 183/260.

[21] ГПБ, Соловецкое собр. № 694, 1132 и 695. См.: Описание, т. 1, № 134—136.

[22] Синицына Н. В. Максим Грек в России. М., 1977. С. 265, 244.

[23] ГПБ, Соловецкое собр. № 494, 496, 497. См.: Описание, т. 2, № 307—309.

[24] Белокуров С. А. О библиотеке московских государей в XVI столетии. М., 1898. С. CCCXIII—CCCXIV.

[25] Langeler A. I. Maksim Grek, byzantijn en humanist in Rusland. Amsterdam, 1986. S. 8—9.

[26] Игнатий. Истина. С. 257—258, № 586—611.

[27] Кукушкина. Монастырские библиотеки. С. 97, рис. 20, 21.

[28] ГПБ, Соловецкое собр. № 291/311. См.: Описание, т. 1, № 220/291.

[29] Игнатий. Истина. С. 289, № 608.
[30] ГПБ, Соловецкое собр. № 864/974. См.: Описание, т. 2, № 672/864.
[31] Кукушкина. Монастырские библиотеки. С. 135, примеч. 42.
[32] ГПБ, Соловецкое собр. № 53/1520. См. Описание, т. 2, № 439/53.
[33] Кукушкина. Монастырские библиотеки. С. 135, примеч. 42.
[34] ГПБ, Соловецкое собр. № 1085/1194. См.: Описание, т. 3, № 725/1085.
[35] ГПБ, Соловецкое собр. № 753/863. См.: Описание, т. 1, № 13/753.
[36] ГПБ, Соловецкое собр. № 741/851. См.: Описание, т. 1, № 14/741.
[37] ГПБ, Соловецкое собр. № 1024/1133. См.: Описание, т. 2, № 704/1024.
[38] ГПБ, Соловецкое собр. № 1017/1126 и 1016/1125. См.: Описание, т. 3, № 701/1017 и 702/1016.
[39] ГПБ, Соловецкое собр. № 40. См.: Описание, т. 2, № 666/40.
[40] ГПБ, Соловецкое собр. № 932/1042 и 933/1043. См.: Описание, т. 2, № 424/932 и № 425/933.
[41] Игнатий. Истина..., № 391—395.
[42] ГПБ, Соловецкое собр. № 329. См.: Описание, т. 3, № 305/329.
[43] ГПБ, Соловецкое собр. № 51/1510. См.: Описание, т. 2, № 437/51.
[44] ГПБ, Соловецкое собр. № 1164/1274. См.: Описание, т. 3, № 820/1164.
[45] ГПБ, Соловецкое собр. № 881/991.
[46] Материалы III. С. 263.
[47] Там же. С. 270—272.
[48] Там же. С. 140—142.
[49] Там же. С. 143—151.
[50] Там же. С. 152—160.
[51] Там же. С. 297—311.
[52] Там же. С. 303.
[53] «Увет духовный» содержит издание Большой стрелецкой челобитной в сокращении, разбитой здесь на 24 главы с «возражениями» на каждую из них, написанными архиепископом Афанасием Холмогорским. «Возражения» писались с 5 июля до 27 августа 1682 г., а вся книга вышла из печати 27 сентября того же года, т. е. через 50 дней.
[54] Румянцев. Никита Константинов Добрынин. С. 275.
[55] Тихонравов И. Н. «История о вере и Челобитная о стрельцах» Саввы Романова... С. 142.
[56] Кожанчиков. Три челобитные. С. 13—55.
[57] Там же. С. 22, 26—27, 30.
[58] Там же. С. 5.
[59] Текст Челобитной издавался дважды: 1) Материалы IV. С. 1—178; 2) Румянцев. Никита Константинов Добрынин. С. 153—382.
[60] Материалы II. С. XVII.
[61] Там же. С. XVII—XVIII.
[62] Этот перевод был подготовлен к изданию Н. И. Субботиным. (Материалы, т. IX).
[63] Материалы II. С. XVIII—XIX.
[64] Материалы III. С. 75.
[65] Описание рукописей Казанской духовной академии... т. II, № 415/476.
[66] Материалы III. С. 76.
[67] Там же. С. 76.
[68] Гранстрем Е. Э. Описание русских и славянских пергаменных рукописей (ГПБ). Л., 1953. С. 109—110.

[69] Материалы III. С. 270.
[70] Материалы IV. С. 179—223.
[71] ГПБ, F° п. 1, № 120. Изд.: Материалы IV. С. 212—213.
[72] БАН, собр. текущих поступлений № 327, л. 146 об.
[73] Там же. Л. 146.
[74] Там же. Л. 256.
[75] Материалы VII. С. I—XXIV, 1—258.
[76] Там же. С. 10.
[77] Там же. С. 5.
[78] Там же. С. 14.
[79] Там же. С. 27.
[80] БАН, собр. Дружинина № 746(790). Л. 13.
[81] Упорство, с которым дьякон Федор ссылается на эту книгу, является, на наш взгляд, дополнительным аргументом в пользу авторской принадлежности ему 5-й главы «Щита веры».
[82] Материалы VII. С. 27—28.
[83] Горский А. В., Невоструев К. И. Описание. Отд. III, часть 1. С. 11—20.
[84] Материалы I. С. 87—88.
[85] Там же. С. 401.
[86] БАН, собр. Дружинина № 746(790). Л. 63 об. — 64.
[87] Материалы VI. С. 149.
[88] Материалы VII. С. 72.
[89] Там же. С. 72—73.
[90] Материалы VI. С. 153.
[91] Материалы VII. С. 62—63.
[92] Материалы I. С. 349.
[93] Материалы VII. С. 53—63.
[94] Там же. С. 220—223.
[95] Там же. С. XXI.
[96] Там же. С. XXIII—XXVIII.
[97] Названия глав Челобитной приведены в издании Н. И. Субботина. См.: Материалы VII. С. 259—386.
[98] «Прочти, государь, сам тот свиток, иже написавши, подал нынешним архиереем священный страдалец Феодор дьякон, колики тмы свидетельства приведе о Символе веры и о истинном Дусе» (Материалы VII. С. 273).
[99] БАН, собр. Дружинина № 746(790). Л. 53 об.
[100] Там же. Л. 54.
[101] Там же. Л. 35 об. — 37.
[102] Материалы IV. С. XXVII, 224.
[103] Смирнов. Внутренние вопросы. С. 11.
[104] Материалы VI. С. 83.
[105] Там же. С. 87—88.
[106] Материалы V. С. 120—121.
[107] Материалы VII. С. 255—258.
[108] Материалы VI. С. 238—239.
[109] Там же. С. 240.
[110] Бубнов, Демкова. Вновь найденное послание. С. 147.
[111] Там же. С. 145.
[112] Там же. С. 146.
[113] Памятники. Стб. 708.
[114] Робинсон. Жизнеописания. С. 199—200.
[115] Материалы V. С. 198.

[116] Материалы VI. С. 250—261.
[117] Памятники. Стб. 259—272.
[118] Там же. Стб. 432—434.
[119] Там же. Стб. 485—491.
[120] Там же. Стб. 506.
[121] Робинсон. Жизнеописания. С. 69.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

Автобиография Аввакума — Автобиография протопопа Аввакума // Летописи русской литературы и древности, издаваемые Н. Тихонравовым. М., 1861. Т. 3, отд. 2. С. 117—173.

Александр Б. Описание — *Александр Б[ровкович]*. Описание некоторых сочинений, написанных русскими раскольниками в пользу раскола. В двух частях. СПб., 1861.

Барсков. Памятники — *Барсков Я. Л.* Памятники первых лет русского старообрядчества. СПб., 1912.

Барсов. Новые материалы — *Барсов Е. В.* Новые материалы для истории старообрядчества XVII—XVIII веков, собранные Е. В. Барсовым. М., 1890.

Белокуров. Арсений Суханов — *Белокуров С. А.* Арсений Суханов. М., 1894. Ч. 2, вып. 1.

Бороздин. Протопоп Аввакум, 1898 — *Бороздин А. К.* Протопоп Аввакум. Очерк из истории умственной жизни русского общества в XVII веке. СПб., 1898.

Бороздин. Протопоп Аввакум, 1900 — *Бороздин А. К.* Протопоп Аввакум: Очерк из истории умственной жизни русского общества в XVII веке. Изд. 2-е. СПб., 1900.

Бубнов. В. Г. Дружинин и его коллекция — *Бубнов Н. Ю.* В. Г. Дружинин и его коллекция старообрядческих рукописей // Археографический ежегодник за 1983 год. М., 1985. С. 113—125.

Бубнов. Записка — *Бубнов Н. Ю.* Записка «О последних увещаниях Аввакума» // Памятники письменности в музеях Вологодской области. Каталог-путеводитель. Ч. 1. Вып. 2. Рукописные книги XIV—XVIII вв. Вологодского областного музея. Вологда, 1982. Приложение 3. С. 428—431.

Бубнов. «Книга бесед» — *Бубнов Н. Ю.* «Книга бесед» протопопа Аввакума (К истории создания произведения) // Книга в России XVI — середины XIX ве-

ков. Л., 1987. С. 17—31.

Бубнов. Книготворчество — *Бубнов Н. Ю.* Книготворчество московских старообрядцев XVII века // Русские книги и библиотеки в XVI — первой половине XIX века. Л., 1983. С. 23—37.

Бубнов. Неизвестная челобитная — *Бубнов Н. Ю.* Неизвестная челобитная дьякона Игнатия Соловецкого царю Федору Алексеевичу // Рукописное наследие Древней Руси. Л., 1972. С. 92—113.

Бубнов. Писатели-старообрядцы — *Бубнов Н. Ю.* Писатели-старообрядцы Соловецкого монастыря // Книга и книготорговля в России в XVI—XVIII вв. Л., 1984. С. 36—51.

Бубнов. Работа книжников — *Бубнов Н. Ю.* Работа древнерусских книжников в монастырской библиотеке. (Источники соловецкого «Сказания о новых книгах» 1667 г.). // Книга и ее распространение в России в XVI—XVIII вв. Л., 1985. С. 37—58.

Бубнов. Рукописное наследие — *Бубнов Н. Ю.* Рукописное наследие пустозерских узников (1667—1682 гг.). // Книготорговое и библиотечное дело в России в XVII — первой половине XIX вв. Л., 1981. С. 69—84.

Бубнов. «Сказание» — *Бубнов Н. Ю.* «Сказание о новых книгах» (1667 г.) — источник Пятой соловецкой челобитной // Материалы и сообщения по фондам Отдела рукописной и редкой книги (БАН), 1985. Л., 1987. С. 112—133.

Бубнов. Спиридон Потемкин — *Бубнов Н. Ю.* Спиридон Потемкин и его «Книга» // ТОДРЛ. Л., 1985. Т. 40. С. 345—363.

Бубнов. Старообрядческая книга — *Бубнов Н. Ю.* Старообрядческая книга 3-й четверти XVII в. как историко-культурный феномен // Рукописная и печатная книга в России: Проблемы создания и распространения. Л., 1988. С. 79—92.

Бубнов, Демкова. Вновь найденное послание — *Бубнов Н. Ю., Демкова Н. С.* Вновь найденное послание из Москвы в Пустозерск «Возвещение от сына духовного ко отцу духовному» и ответ протопопа Аввакума (1676 г.). // ТОДРЛ. Л., 1981. Т. XXXVI. С. 127—150.

Гиббенет. Историческое исследование — *Гиббенет Н. И.* Историческое исследование дела патриарха Никона. СПб., 1822. Ч. 1—2.

Горский, Невоструев. Описание — *Горский А. В., Невоструев А. И.* Описание славянских рукописей московской Синодальной библиотеки. М., 1862. Отд. 2, разд. 3.

Демкова. Житие Аввакума — *Демкова Н. С.* Житие протопопа Аввакума: (Творческая история произведения). Л., 1974.

Демкова. Неизвестные тексты — *Демкова Н. С.* Неизвестные и неизданные тексты из сочинений протопопа Аввакума // ТОДРЛ. М.; Л., 1935. Т. XXI. С. 211—239.

Дружинин. Писания — *Дружинин В. Г.* Писания русских старообрядцев. Перечень списков, составленный по

печатным описаниям рукописных собраний. СПб., 1912.

Дружинин. Пустозерский сборник — *Дружинин В. Г.* Пустозерский сборник // Памятники первых лет русского старообрядчества (Летопись занятий Археографической комиссии за 1913 г.) СПб., 1914. Вып. 26, ч. 3.

Евфросин. Отразительное писание — *Евфросин.* Отразительное писание о новоизбранном пути самоубийственных смертей / Изд. Х. Лопарева. СПб., 1895.

Житие Аввакума, 1862 — Житие протопопа Аввакума, им самим написанное / Изд. под ред. Н. С. Тихонравова; Изд. А. Е. Кожанчикова. СПб., 1862.

Житие Аввакума, 1960 — Житие протопопа Аввакума, им самим написанное, и другие его сочинения / Под ред. Н. К. Гудзия. М., 1960.

Житие Аввакума, 1979 — Житие протопопа Аввакума, им самим написанное, и другие его сочинения. Иркутск, 1979 (Литературные памятники Сибири).

Замысловский. Челобитная Авраамия — *Замысловский Е. Е.* Челобитная старца Авраамия // Летопись занятий Археографической комиссии за 1872—1875 гг. СПб., 1877, вып. 6. Отд. 2. С. 1—129.

Игнатий. Истина — Игнатий, архиеп. Истина святой Соловецкой обители против неправды Челобитной, называемой соловецкой о вере. Изд. 2-е, доп. СПб., 1847.

«История» Саввы Романова — «История о вере и челобитная о стрельцах» Саввы Романова // Летописи русской литературы и древности, издаваемые Н. Тихонравовым. М., 1863. Т. 5, ч. 2. С. 111—148.

Кожанчиков. Три челобитные — *Кожанчиков Д. С.* Три челобитные: Справщика Савватия, Саввы Романова и монахов Соловецкого монастыря. СПб., 1862.

Кудрявцев. Сборник XVII в. — *Кудрявцев И. М.* Сборник XVII в. с подписями протопопа Аввакума и других пустозерских узников // Записки Отдела рукописей ГБЛ. М., 1972. Вып. 33. С. 148—212.

Кукушкина. Монастырские библиотеки — *Кукушкина М. В.* Монастырские библиотеки Русского Севера // Очерки по истории книжной культуры XVI—XVII вв. Л., 1977.

Кушелев-Безбородко. Памятники — Памятники старинной русской литературы, издаваемые гр. Григорием Кушелевым-Безбородко. СПб., 1860—1862. Вып. 1—4.

ЛЗАК — Летопись занятий Археографической комиссии.

Мазунин. Повесть — *Мазунин А. И.* Повесть о боярыне Морозовой. Л., 1979.

Малышев. Древнерусские рукописи — *Малышев В. И.* Древнерусские рукописи Пушкинского Дома: (Обзор фондов). М.; Л., 1965.

Малышев. Старейший список — *Малышев В. И.* Старейший список «Книги толкований и нравоучений» протопопа Аввакума // От «Слова о полку Игореве» до «Тихого Дона». Л., 1969. С. 266—273.

Малышев. Усть-Цилемские сборники — *Малышев В. И.* Усть-Цилемские рукописные сборники XVI—XX вв. Сыктывкар, 1960.

Материалы — Материалы для истории раскола за первое время его существования / Под ред. Н. И. Субботина. М., 1875—1895. Т. I—VIII.

Никольский. Сочинения Герасима Фирсова — *Никольский Н. И.* Сочинения соловецкого инока Герасима Фирсова по неизданным текстам. СПб., 1916.

«Обличение на Никона» — «Обличение на Никона патриарха, написанное для царя Алексея Михайловича» // Тихонравов. Летописи. М., 1863. Т. 5, отд. 2. С. 133—178.

Описание — Описание рукописей Соловецкого монастыря, находящихся в библиотеке Казанской духовной академии. Казань, 1881—1898. Ч. 1—3.

Описание РО БАН — Сочинения писателей-старообрядцев XVII века // Описание рукописного отдела БАН СССР / Сост. Н. Ю. Бубнов. Л., 1984. Т. 7, вып. 1.

Памятники — Памятники истории старообрядчества XVII в. Кн. 1, вып. 1. Л., 1927 (РИБ; Т. 39).

Памятники литературы XVII в. — Памятники литературы Древней Руси. XVII в. М., 1989. Кн. 2.

Перетц. Слухи и толки — *Перетц В. Н.* Слухи и толки о патриархе Никоне в литературной обработке писателей XVII—XVIII вв. // Известия 2-го отд. АН. СПб., 1900. Т. 5, кн. 1.

Петров. Описание — *Петров Н.* Описание рукописей церковно-археологического музея при Киевской духовной академии. Киев, 1875. Вып. 1.

Попов. Описание рукописей А. И. Хлудова — *Попов А. Н.* Описание рукописей и каталог книг церковной печати библиотеки А. И. Хлудова. М., 1872.

Попов. Первое прибавление — *Попов А. Н.* Первое прибавление к Описанию рукописей и каталог книг церковной печати библиотеки А. И. Хлудова. М., 1875.

Пустозерская проза — Пустозерская проза: Протопоп Аввакум. Инок Епифаний. Поп Лазарь. Дьякон Федор / Сост. М. Б. Плюхановой. М., 1989.

Пустозерский сборник — Пустозерский сборник: Автографы сочинений Аввакума и Епифания / Изд. подгот. Н. С. Демкова, Н. Ф. Дробленкова, Л. И. Сазонова; Под ред. В. И. Малышева. Л., 1975.

Робинсон. Жизнеописания — *Робинсон А. Н.* Жизнеописания Аввакума и Епифания: Исследование и тексты. М., 1963.

Розов, Автократова. Повесть — Повесть о Соловецком восстании: Факс. рукописи XVIII в. «Описание лицевое осады и раззорения монастыря Соловецкого» / Изд. подгот. Н. Н. Розов, М. И. Автократова. М., 1982.

Румянцев. Никита Добрынин — *Румянцев И. П.* Никита Константинов Добрынин (Пустосвят). Сергиев Посад, 1916.

Смирнов. Внутренние вопросы — *Смирнов П. С.* Внутренние вопросы в расколе в XVII веке. СПб., 1898.

Титова. Послание Федора — *Титова Л. В.* Послание дьякона Федора сыну Максиму // Христианство и церковь в России феодального периода (Материалы). Новосибирск, 1989. С. 87—135.

Тихонравов. Летописи — Летописи русской литературы и древности, издаваемые Николаем Тихонравовым. М., 1861—1863. Т. 1—5.

Чумичева. Соловецкое восстание — *Чумичева О. В.* Соловецкое восстание (1667—1676 гг.). Основные этапы, движущие силы, идеология. Новосибирск, 1992. Дис. ... канд. ист. наук. На правах рукописи.

*

КАЗДА — Казанская духовная академия

ОЛДП — Общество любителей древней письменности

ПДПИ — Памятники древней письменности

ПСРЛ — Полное собрание русских летописей

РЛ — Русская литература

РИБ — Русская историческая библиотека, издаваемая постоянной историко-археографической комиссией Академии наук

РГАДА (ЦГАДА) — Российский государственный архив древних актов

РГБ (ГБЛ) — Российская государственная библиотека

РНБ (ГПБ) — Российская национальная библиотека

СПб. ФИРИ (ЛОИИ) — Санктпетербургский филиал Института Российской истории

ТОДРЛ — Труды отдела древнерусской литературы Института русской литературы Российской Академии наук. М.; Л.

ЦГАЛИ — Центральный государственный архив литературы и искусства

ЦНБ — Центральная научная библиотека АН Украины. Киев.

ЧОИДР — Чтения Общества истории древностей российских.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

УКАЗАТЕЛЬ СТАРООБРЯДЧЕСКИХ СОЧИНЕНИЙ

УКАЗАТЕЛЬ КНИГ И РУКОПИСЕЙ, ИСПОЛЬЗОВАННЫХ СТАРООБРЯДЦАМИ

УКАЗАТЕЛЬ ХРАНИЛИЩ И ШИФРОВ РУКОПИСЕЙ, ИСПОЛЬЗОВАННЫХ В КНИГЕ

Николай Юрьевич Бубнов

Старообрядческая книга в России во второй половине XVII в.
Источники, типы и эволюция

Редактор *Л. Д. Грибакина*

* * *

Сдано в набор 4.08.94. Подписано в печать 30.06.95. Формат 60 × 84/16. Бум. тип. Гарнитура литературная. Печать высокая. Усл. печ. л. 25,34. Уч.-изд. л. 29,53. Тираж 1600 экз. Заказ № 390

Издательский отдел Библиотеки Российской Академии наук
(199034, Санкт-Петербург, Биржевая л., д. 1)
Типография РПМ Российской Академии наук
(199034, Санкт-Петербург, Биржевая л., д. 1)


БАН